Alessandro Carrera

Saber

Alianza editorial

Alessandro Carrera

Saber

Alianza editorial

Alessandro Carrera

Saber

Traducción de Pepa Linares

Alianza editorial

Índice

Prólogo. De un artículo impublicable

I. Por un saber no jerárquico

II. El diseño del saber

III. El saber a prueba de la «cultura de la cancelación»

Conclusión. Darwin en el espacio

Créditos

Dijo el maestro: «Yu, ¿quieres que te enseñe lo que es la sabiduría? Cuando sabes una cosa, reconocer que la sabes; y cuando no la sabes, admitir que no la sabes. Eso es la sabiduría».

CONFUCIO, Analectas, Libro II, XVII

And it seems nobody's interested in learning but the teacher.

THE TEMPTATIONS, Ball of Confusion

Prólogo

De un artículo impublicable

En los años anteriores a 1987, fecha de mi traslado a Estados Unidos, trabajé en algunas editoriales de medicina alternativa. Por la mañana daba clases, primero como suplente en institutos y escuelas de magisterio, luego con una cátedra en la enseñanza media. Por la tarde me sentaba a mi mesa de trabajo para hojear revistas cuyo contenido abarcaba temas de homeopatía, herboristería, prácticas varias de la new age, alquimia (que ya no pretende convertir en oro los metales viles, porque en términos generales es una herboristería filosófica y prefiere llamarse espagírica) y medicina ayurvédica india. El Ayurveda sostiene una visión holística del hombre y del cosmos, y su objetivo no es tanto la curación de enfermedades concretas como la conservación del equilibrio entre mente, cuerpo, espíritu y universo (Vaste programme, habría dicho un gran general francés). Al principio, yo era bastante ignorante de todas las disciplinas que acabo de mencionar. Mi entrevista de trabajo se desarrolló de este modo: «¿Sabes quiénes fueron los Rosacruces?», me preguntó el editor. «Sí, lo sé», respondí. En realidad, de aquello sabía muy poco, no más de lo que puede aprenderse echando un vistazo a los libros de Frances Yates. Pero, según parece, fui el único de los entrevistados que no abrió los ojos como platos al oír semejante pregunta. Añado que ni siquiera el editor sabía nada del tema. Le habían mencionado a los Rosacruces, sentía curiosidad y buscaba que alguien le dijera quiénes eran. Los editores no van a hojear una enciclopedia porque asumen que ya habrá alguien que lo haga por ellos. Por lo demás, responder «sí, lo sé» a cualquier pregunta que te formulan es muy peligroso. La dialéctica hegeliana siervo-amo se dispara como un relé, y tú te encuentras en la situación del siervo que debe saber lo que el amo ni se plantea aprender. Cierto es que, de ese modo, el siervo adquiere conciencia de su saber y sale a la calle para hacer la revolución, pero mi editor era tan simpático con su no-saber que no me planteaba organizar una conjura de palacio contra él (como luego tuve ocasión de constatar, otros ya lo estaban pensando). En el término de pocos días, me encontré en un despacho, todo blanco y bien iluminado, ocupándome de cosas de las que no tenía la

menor idea y que debía aprender con la mayor rapidez posible.

El saber tiene cuatro modalidades. Hay quien sabe que sabe, y su sabiduría es la de los ancianos antiguos y venerables, que conocen los orígenes y las causas. Hay quien no sabe que sabe, como Edipo, que tenía solo una oscura noción de haber causado un problema en la familia, y esta es la triste sabiduría del inconsciente. Hay quien no sabe que no sabe, atraviesa la vida a grandes pasos y nadie puede desviarlo de su necia felicidad. Y finalmente estás tú, que sabes que no sabes (si lo admites, eso te honra), te parece que caminas sobre las huellas de Sócrates, pero cuando los demás se empeñan en creer que sabes, solo porque ellos saben menos que tú, y te ponen en la situación «del que se supone que sabe», el asunto se complica. Gran parte de mi historia profesional se basa en hablar y escribir de temas que hasta el día anterior desconocía. Raramente he conseguido enseñar el único que de verdad he estudiado a fondo, la estética de la música, sobre la que escribí mi tesina y mi tesis doctoral. Todo lo demás lo he aprendido por el camino, como saltando a trenes en marcha. Dicho lo cual, si de un día para otro te nombran redactor jefe de cinco revistas de medicina alternativa, tienes que orientarte como sea. Porque mi cometido no consistía solo en revisar la gramática y el estilo de los artículos que recibía y en asegurarme de que se respetaban las reglas tipográficas; también tenía que hacer de parapeto para las propuestas destinadas a la papelera. Por supuesto, en un sector editorial como el que he mencionado no faltaban los artículos que cabe calificar de extravagantes incluso para los estándares de la editorial, que eran bastante tolerantes en materia de extravagancia.

Un día me llegó una contribución para la revista de medicina ayurvédica que comenzaba más o menos así: «Dado que, como es sabido, las mujeres lesbianas engendran hijos sin huesos...». Sonó la alarma. Bien está que se nos conozca por ser bastante generosos con los límites de la credulidad humana, pensé, pero está vez se va a reír de nosotros el mundo entero. Telefoneé al director de la revista, un adepto que había creado un centro de medicina ayurvédica, pagaba los gastos de publicación de la revista y no tenía ningunas ganas de oírme porque no era la primera vez que lo llamaba con una queja. En general, se trataba de la confusa sintaxis de sus colaboradores, que ni siquiera yo conseguía desentrañar, pero esta

vez el caso era más grave. Sin reescribir el principio, aquel artículo no podía publicarse. Pero los autores son dos médicos indios, se defendió el director, son profesionales, nosotros nos hemos limitado a traducirlo. Entonces pregunte a esos dos médicos lo que pretenden decir, porque, como usted mismo comprenderá, esto no puede quedarse así.

Llegó la respuesta. Los médicos indios sabían de sobra que lo que habían escrito no era «cierto», pero citaban un texto muy antiguo, uno de los fundamentos de su medicina, y el hecho de mencionar al principio de un artículo un texto fundacional era una forma de honrar como se debe a los antepasados; una praxis muy común en una medicina que era también una filosofía y que tenía unos tres mil años de historia a sus espaldas.

Si no recuerdo mal, el artículo no se publicó o, en todo caso, salió con muchos recortes, pero nunca he dejado de pensar en aquel leve incidente editorial. En efecto, ¿qué ocurre si nos trasladamos de la India a Occidente y consideramos con el mismo ojo crítico, el del redactor preocupado por no quedar mal ante el mundo científico, la devoción que la filosofía europea, y en especial la italiana, sienten por sus autores antiguos? Hablo de los clásicos, de los que hay que citar para honrarlos, aunque ya no tengan nada que decir (o eso parece) para el discurso de la ciencia actual, que solo se preocupa de los artículos con un número respetable de citations en revistas double-blind peer-reviewed, que una vez instalados alrededor de un cierto median deben entrar en un metrics cuyos criterios siempre me han parecido más arcanos que la alquimia de Paracelso. ¿Qué significa, a los ojos del científico puro y duro, que no tiene tiempo para memeces, ese continuo referirse a Platón y Aristóteles, a Hobbes y Descartes, a Leibniz y Kant o (Dios nos libre) a Hegel y la devastación idealista que lo siguió? Este continuo encender velas en las tumbas de los antepasados ¿no será tal vez el equivalente occidental del texto ayurvédico que nos informa de que las mujeres lesbianas engendran hijos sin huesos? ¿Por qué continuamos atados al yugo de ese pasado? ¿Qué esperamos que nos digan esos cuerpos que ya, y desde hace tanto tiempo, no conservan siquiera los huesos? ¿No sería mejor «hacer un buen tachón» (expresión de Giacomo Leopardi que volveré a utilizar) sobre el saber del pasado y comenzar de nuevo, liberándonos así para siempre de esa

tradición de pretenciosos patriarcas en estado de perenne erección intelectual que, entre banquete y banquete, se inventaban un mundo hecho a su medida mientras que las mujeres y los jovencitos les servían las bebidas? ¿No será que cada vez que comenzamos un escrito con un «según Platón...» estamos repitiendo el gesto de los redactores de aquella doctrina india deshuesada? ¿Y no sería mejor que alguien nos dijera: «Esto no es publicable»?

No hace mucho se me pidió que valorara un libro sobre el concepto del honor, obra de un joven filósofo analítico. No esperaba encontrarme un amplio análisis del honor del guerrero en la Grecia clásica, del honor est praemium virtutis en la cultura romana, del concepto de honestus como «aquello que es digno de honor», del cursus honorum y otras antiguallas, pero es que ni siquiera había referencias a una bibliografía de anteayer sobre la ética del honor, que, por cierto, existe y tiene calidad. Las referencias se basaban en textos recientísimos, cuya razón de existir consistía en la correcta definición del término, no en la historia que subyace al concepto o a su importancia para la cultura. Con esa premisa, no era necesaria ninguna alusión a la literatura del pasado, aunque fuera próximo. Igual que un microbiólogo empeñado en un proyecto de investigación concebido el día anterior, a quien no puede interesar la historia de la microbiología por la sencilla razón de que no lo acerca un solo paso al objetivo que se ha trazado, el joven filósofo ambicionaba ser un científico del honor, aislarlo en un microscopio y clasificarlo. No tenía tiempo de rendir honores a los antepasados. De hecho, no le preocupaba tenerlos. El tema nacía con él y con quien lo había tratado en los años de su doctorado.

Di mi aprobación. Desde su punto de vista, no había cometido errores. Su texto articulaba correctamente las premisas epistemológicas en las que se basaba. Y, en consecuencia, conseguía que yo me sintiera un nostálgico de los libros que comienzan con el equivalente a: «Puesto que, como es bien sabido, las mujeres lesbianas...».

Pero la cuestión no se resuelve con una rendición incondicional, porque aquí no se trata de la preparación científica o de la competencia y, bien mirado, tampoco de la cultura. Lo que está en juego es el saber, cosa muy distinta. Seguramente un microbiólogo

que se basa en la literatura científica reciente sabe más, en lo relativo a su investigación, que quien reconstruye los hechos que llevaron a Robert Koch a estudiar los cultivos bacterianos. Pero quien escribe un libro sobre el honor —me pregunto— ¿puede presumir de saber más de lo que sabía Cicerón solo porque vive dos mil años después (una nadería en comparación con la edad de la especie humana, sus valores y sus pasiones)? Y quien quisiera elaborar una crítica del código de honor caballeresco ¿puede aspirar a decir algo más de lo que Shakespeare pone en boca de Falstaff en la primera parte de Enrique IV, al comienzo de la batalla de Shrewsbury? La ciencia militante procede incansable hacia el futuro, que es su cometido y su destino; y también su nada, porque con cada triunfo, si quiere, puede dejar tierra quemada a sus espaldas, pero el saber, no. El saber ha de ser capaz de detenerse, mirar atrás, contemplar las ruinas del pasado como el ángel de Benjamin y volver sobre sus pasos, a despecho del viento del progreso, cuando atisba el brillo de una joya antigua que no ha quedado reducida a polvo y que todavía irradia luz.

Aquel texto antiguo de medicina ayurvédica, que solo podía citarse reconstruyendo su contexto (cosa que el artículo que llegó a mis manos no hacía), ya no forma parte del conocimiento precisamente porque a su manera y en su tiempo era un texto científico y aspiraba a participar de la objetividad de la ciencia. Y la ciencia no conoce piedad por su pasado porque sabe que siempre se equivoca, incluso cuando no lo admite, y que siempre se encuentra de camino a la próxima verdad; la misma verdad que, para empezar, deberá arrumbar los esfuerzos que sirvieron para alcanzarla. Hace años leí el artículo de un científico inglés que no ocultaba el fastidio que le producía la invitación a Como para asistir a una ceremonia en honor de Alessandro Volta. «Hemos venido a homenajear a uno de nuestros modestos antecesores (mild ancestors)», escribía. Comprendo el aburrimiento de las reuniones oficiales, pero Volta aisló el gas metano e inventó la pila eléctrica. Cambió el mundo. ¿Y es solo un «modesto antecesor»? La práctica de la ciencia es lineal, jerárquica y punitiva consigo misma. Pero el saber —que es también el saber de la ciencia, se entiende, no solo como actividad de laboratorio, sino como escritura, elaboración de teorías y conflicto entre paradigmas— no es lineal y vive al mismo tiempo en muchos mundos, el nuestro y el de nuestros antepasados, que, por

lo demás, de modestos no tenían nada.

Es posible que un antropólogo funcionalista como Malinowski pueda explicarme cuál es mi cultura y para qué me sirve, pero difícilmente podrá enseñarme cuál es mi saber. Porque el saber no es ni la educación que he recibido ni la suma de los libros que he leído. Comenzó con la humanidad, mucho antes de que se formara la noción de cultura. Es, ante todo, el saber de los orígenes, saber qué dios hizo esto y qué dios creó eso otro. Y tener conciencia de que todos los actos, incluso el más cotidiano, ocurren bajo la mirada de los dioses y son siempre un sacrificio dirigido a ellos. Hasta que se difundió la escritura alfabética, que sustituyó el mundo de los dioses por el de los signos, no nació el concepto de cultura como patrimonio que se ha de conservar en un lugar separado de la vida, un objeto que puede envolverse en un rollo de papiro y colocarse en un estante. Al principio era todavía un bien colectivo, perteneciente al pueblo o a la ciudad, pero en cuanto fue posible crearse bibliotecas personales, se hizo individual. Así, el saber y la cultura tomaron caminos distintos, a veces paralelos, a veces entrecruzados, otras veces realmente divergentes. La cultura se puede juzgar desde fuera, desde otra cultura. Juzgar un saber es mucho más difícil, porque el saber es también eso que resiste a la cultura. La cultura se puede destruir, como se ha hecho ya tantas veces. Más difícil es destruir el saber, porque muchas veces está oculto, fluye silencioso por debajo de la cultura; de hecho, es su inconsciente. Del saber nos acordamos cuando estamos a punto de perderlo y hay que transmitirlo. Y no es cosa sencilla, porque el saber no está sujeto a las leyes de la comunicación. En realidad, esa anarquía respecto a la comunicación constituye su fuerza y su debilidad. El saber, fundado desde siempre en la autoridad, no puede jactarse de autoridad ninguna ante la comunicación, y tampoco debe.

El saber puede transmitirse en el mundo de la comunicación solo si se presenta astutamente desarmado, pues, aunque renuncie a ser jerárquico, no por eso es democrático o, mejor dicho, no es democrático a la baja. Confiere a quien lo recibe un privilegio que poco tiene que ver con la cantidad de información que se puede mostrar o con el poder-saber de una disciplina bien aplicada. La ética del saber es no ceder a las tentaciones del igualitarismo y declararse portador de un privilegio. Extender ese privilegio a todos

los que quieren acceder a él es su democracia. Parecerá raro que en estas páginas afirmemos que el saber, humanista o científico, eso da igual, es un privilegio. Pero no porque esté reservado a unos pocos, sino porque siempre ha estado reservado a ellos hasta que en los últimos setenta años se ha considerado la posibilidad de convertirlo en un privilegio democrático. Desarrollaré mejor este punto al final del segundo capítulo, pero vale la pena anticiparlo. La democracia nunca se ha enfrentado del todo a la doble naturaleza del saber. El populista lo detesta, pero el progresista desconfía y le atribuye una connotación clasista, mientras que el único privilegio del saber es introducirnos en la visión de las ideas. Todo el que afirma hoy que enseñar ideas es perder el tiempo y que el único objetivo de la educación es adecuarse al mercado de trabajo arranca de las manos de las clases menos favorecidas una victoria que jamás se había conquistado en la historia humana, y que debemos defender a toda costa.

Este nudo es el tema del que pretendemos hablar aquí. No es uno de tantos libros sobre la situación feliz o desgraciada de la cultura, porque la cultura no es su tema. No es un lamento por la sabiduría perdida, ni un ejercicio de fantasía sobre lo que un día se nos revelará. Es una pregunta modesta sobre lo que hacemos con el saber que nos ha tocado en suerte, sobre cómo podemos pasárselo a los que vienen detrás, si es que debemos transmitírselo, o si será mejor que nuestros descendientes descubran por su cuenta lo que les resultará útil y lo que, por el contrario, deberían arrinconar. Mal servicio le hacemos al saber si damos por descontado que la generación madura es siempre la única que debe enseñárselo a la juventud. Y le hacemos también un mal servicio cuando creemos saber en qué consiste. Hoy conocemos el saber del presente, que nos asedia y nos oprime. Pasado y futuro han confluido en él, y nosotros nos ahogamos en su torbellino. Querríamos poseer el presente como creíamos poseer lo que fue y lo que será, pero lo único que hacemos es adaptar el saber a la medida del momento en que vivimos, del que ya no sabemos nada justo cuando decidimos a toda prisa, empujados por la última emoción, lo que vamos a exaltar y lo que vamos a borrar. Esta no es solo la época en la que se puede estar informado de todo sin saber de nada, sino, en especial, la época en la que ya no se sabe lo que es el saber. Y la única forma de volver a saberlo es ponerse en el lugar de quien todavía no sabe, bajarse de

la cátedra, sentarse entre ellos y hacerse todos juntos las mismas preguntas [1] .

Houston, octubre de 2022

1. Algunos párrafos de este libro, aquí revisados y ampliados, están tomados de escritos aparecidos en Nóema, vol. 7, 1, 2016; Print to Digital, F. Guardini (ed.), Cesati, Florencia, 2017; Dal ritmo alla legge, F. Cambria (ed.), Jaca Book, Milán, 2019; MicroMega, 4 de julio de 2021; y La filosofia futura, 19, 2022. Y son también una continuación de mis libros, La consistenza del passato, Medusa, Milán, 2007; La consistenza della luce, Feltrinelli, Milán, 2010, y Il colore del buio, Il Mulino, Bolonia, 2019. Durante mucho tiempo pensé en una conclusión que quería titular precisamente La consistenza del sapere, pero cuanto más pasaba el tiempo, más problemática se volvía la pregunta de si, a fin de cuentas, el saber tiene una consistencia. Puede que algún día consiga concluir ese otro libro, pero mientras tanto este constituye su premisa.

I. Por un saber no jerárquico

1. La jerarquía oculta del jardín de piedra

En el verano de 1988 tuve que hacer un viaje a Japón con una delegación estadounidense en la que yo era el único italiano. Los últimos días de la misión (un hermanamiento de ciudades japonesas y americanas que mantenían relaciones con Italia) los pasamos en Kioto. Los estadounidenses estaban hartos de templos budistas y ninguno quiso acompañarme a visitar el jardín zen. Así que subí yo solo la cuesta que conduce al parque de Ryōan-ji. A mi derecha se elevaba un bosque de un verde intenso, tan oscuro como si desconociera el sol. A mi izquierda, un lago meticulosamente diseñado resumía en sí todas las posibles prestaciones lacustres: un islote al que se llegaba en barca, un puente curvo que conducía a una punta rocosa cortada a pico sobre las olas, un bosquecillo de cedros inclinados hacia el espejo del agua, con los troncos sujetos por palos; una orilla herbosa; una orilla boscosa; una ensenada de nenúfares y un golfo de flores de loto con una vivienda de monjes al fondo, en la falda de una colina con una vegetación muy espesa.

El jardín de piedra diseñado en torno a 1525 por Sōami, pintor y arquitecto de jardines, es el corazón abierto del Ryōan-ji, el punto en el que converge el entramado de bosquecillos, lagos, templos y cementerios que componen el parque. Pocos años antes de mi visita, Italo Calvino nos había descrito a su señor Palomar en aquel mismo lugar, donde le resultaba difícil concentrarse en el vacío que el paisaje requería por culpa del aluvión de visitantes que se posan como palomas, sacan la foto y salen zumbando en un enjambre de calcetines blancos (los zapatos se dejan fuera) [2] . Yo tuve más suerte porque en aquella bochornosa tarde de julio los escasos turistas se movían con lentitud. Éramos como los peces de un acuario que levantaban la cabeza hacia las copas de los cedros y la bajaban

hacia las quince rocas del jardín, algunas erguidas entre la gravilla y rodeadas de musgo, otras planas y como hundidas en el mar de piedrecillas blancas rastrilladas en círculo alrededor de las islas y en línea recta, a lo largo, como las calles de una piscina.

Acuario, islas, mar, piscina. Palabras que no sonaban bien. Me resultaba imposible contemplar el jardín sin pensar en su definición clásica: «Islas del tiempo en el océano de la nada». Pero, si esta metáfora sonaba tan convincente, ¿de dónde venía entonces aquella otra que aparecía también en las guías: «Una hembra de tigre que guía a sus cachorros por un torrente de montaña»? El señor Palomar, estrujado por los turistas, solo podía adecuar el jardín a su experiencia contingente: las rocas son la naturaleza, su misterio, lo que nunca sabremos de ella; la gravilla blanca son los hombres, los monjes, los escritores, las oleadas de paseantes que se empujan entre sí, buscando una respuesta que no llega.

Gravilla, rocas y musgo. Bien, empecemos por ahí, pero no porque esta sea la realidad y las islas y los tigres sean solo figuras del discurso. Con sus árboles, artificialmente miniaturizados, sus hiperlaguitos y sus mares de piedras, el arte japonés obliga a la naturaleza a imitarse a sí misma, a ofrecerse como un espacio limitado, asible pero desconocido. Basta con fijarse en lo mucho que se ha pensado la disposición de las rocas. Por ninguna parte se atisba un centro; hay una ancha zona vacía y otra demasiado llena; se evitan las simetrías circulares o lineales como si evidenciaran demasiado el sello de lo humano.

Considerando la disparidad de tamaño entre las patas de los cangrejos, Gregory Bateson ha observado que la naturaleza no se preocupa de las simetrías, sino de la funcionalidad; la simetría es una obsesión más humana que natural [3] . Pero habría que añadir que es una obsesión humana solo cuando la aplicamos a nuestra visión de la naturaleza. Queremos que la naturaleza sea simétrica, pero nos reservamos a nosotros los humanos la ventaja de no serlo en absoluto en las relaciones sociales. En efecto, en el jardín del Ryōan-ji la huella humana está presente justo en la aparente casualidad de la disposición de los elementos. Basándose en los principios de la network theory, el historiador Niall Ferguson ha comprobado que las redes humanas tienden a ser mucho más

disimétricas que las casuales. Pueden mostrar nudos o clusters con muchas líneas de conexión o, por el contrario, presentarse mucho más inconexas que los aglomerados determinados por el azar. Los primeros son las redes de los poderosos, de la política, de las finanzas y, en general, del éxito. Los otros son todos los demás [4] . Si el jardín fuera el resultado de un acontecimiento natural, la colocación de los elementos sería más homogénea, más scale-free, más libre de un orden impuesto. El jardín hace de todo para no parecer jerárquico, pero lo es.

Sin embargo, la network theory no es, al fin y al cabo, más que una teoría. Cuando John Cage, devoto del zen, hizo su peregrinaje al Ryōan-ji, concluyó que el jardín, para él, no significaba ni el mar, ni una hembra de tigre que atraviesa un torrente ni nada definido, sino una disposición sin significado o sin otro significado que la ausencia de significado. Pero también «ausencia de significado» es un sintagma que tiene sentido y que, por tanto, es significativo. Para Occidente no es fácil abrazar el vacío porque, en sus lenguas derivadas de la gramática griega, le resulta imposible formularlo. «No hay expresión sin significado», solía decir Merleau-Ponty, frase desde luego muy cierta en la lengua de quien la escribió y en las lenguas a las que puede traducirse literalmente. Tiene significado cuando se piensa o se escribe en francés, en griego, en latín o en cualquier idioma occidental. Pero leyéndola o, mejor, viéndola en un ideograma japonés, ¿seguiría siendo su significado igualmente vinculante? ¿No nos ofrecen esas otras escrituras formas de abrazar el vacío que para nosotros son difíciles de conseguir? (Por cierto, añado que «Ryōan-ji» es el título de una de las más sugerentes composiciones de Cage).

El jardín del Ryōan-ji soporta sin esfuerzo la ambigüedad del significado (que es la unión del significado y el no-significado), que nosotros los significadores, seres del significante, le atribuimos. «Aquí un poco de agua. ¡Allí, entre los árboles, el mar!» [5] . El haiku que a Calvino le gustaba citar en sus artículos sobre Japón podría adaptarse al jardín de Sōami: «Aquí unas rocas; detrás del templo, la montaña». ¿Dónde hay que situar la diferencia? ¿Dónde está el hombre, dónde la naturaleza? ¿Dónde la aparición del significado si la interpretación no puede modificar nada, o si todo se modifica continuamente y nada queda como estaba?

La primera cosa que enseña el jardín es que la percepción se estructura según jerarquías de tropos: en el pensamiento de quien lo contempla se acumulan tigres y torrentes, porque la mente ha dibujado perfiles y conexiones entre los islotes del mar o, viceversa, porque tigres, torrentes, islas y mares son tan metáforas como las «rocas», el «musgo» y las «piedrecillas», pero incluso estas últimas, que parecen tan concretas, no son la realidad última en la que apoyarse. Son también figuras del discurso, resúmenes de las operaciones realizadas por el diseñador del jardín. Si nos parecen más reales que las islas en el tiempo y que los cachorros de tigre, se debe a una disposición ingeniosa, a una retórica de la percepción que destaca tales figuras del fondo del parque, de los cedros y del lago, que a su vez son «parque», «cedros» y «lago» solo mientras flotan en la superficie de un fondo incognoscible, compuesto de fuerzas y de choques, de materia y de energía (estas también metáforas, téngase en cuenta), de las que están hechos tanto los espectadores como el suelo en el que apoyan los pies y el paisaje que contemplan o creen que contemplan.

Así, lo que de verdad enseña el jardín es que sus jerarquías se destruyen en cuanto intentamos aferrarlas y que no hay ninguna definición autorizada para ponerse a la cabeza de las demás. Tigres e islas, musgo y piedras, jardín y naturaleza, orden y desorden están presentes en una única oferta, sin primeros o segundos niveles. No hay ninguna información o metainformación que pase del jardín a mis sentidos. El impacto no deja intersticios, somos dos mónadas que se juntan durante un tiempo limitado y seleccionan por separado sus respuestas.

Está anocheciendo; bajan los mosquitos, que pican a los meditadores en los tobillos. Oigo las voces de una familia italiana, los padres y una niña alegre que ellos han mandado callar al ingreso del jardín como si entrara en una iglesia. Van tan recogidos que no me sorprendería verlos hacer la señal de la cruz. El hombre se sienta en las gradas de madera que hay debajo del porche que da al jardín y contempla las piedras en el punto más alejado de las rocas. ¿Medita también él? Sí, a su modo, como todos nosotros, que, mientras pensamos en nuestras cosas, en el mismo momento y sin jerarquías, nos apretamos en torno a las inaccesibles rocas-madre de las que, igual que las piedrecillas, descendemos.

2. Teoría de la irrelevancia de las teorías

Así como la comida perfectamente reproducida en plástico que vemos en los escaparates de los restaurantes japoneses es, a su modo, un tipo de arte popular, existe también una forma de meditación pobre, que no se ejercita contemplando los jardines zen, sino sentándose en los luminosos locales de pachinko. Al día siguiente de mi visita al Ryōan-ji entré en un panchiko parlor, de esos que también describe Calvino y que se ven en Tokyo Ga (el documental de Wim Wenders sobre Yasujirō Ozu de 1985), y me senté delante de una de aquellas máquinas recreativas verticales. Introduje cien yenes, recogí con la mano izquierda un puñado de bolitas de acero y las metí en la guía, mientras que, con la derecha, mantenía girada la palanquita que las lanzaba una a una al centro del juego. El pachinko es un laberinto de clavos sobresalientes, entre los que la bolita cae y rebota hasta que desaparece por dos agujeros; reaparece por el central, lista para volver a jugar, y desaparece por el inferior, perdida, momento en que hay que meter otra. No ocurre nada más, imposible intervenir; no hay botones que apretar, ni se pueden dar golpes con la cadera para mover todo el aparato. Tal vez podría ejercerse una presión extremadamente calculada en la palanquita capaz de desviar de un modo infinitesimal la entrada de la bolita en el campo, pero yo no conseguí dosificarla y, a decir verdad, me temo que esta hipótesis mía sea demasiado europea. La conclusión más probable es que, una vez lanzada la bolita, para la subjetividad occidental o para cualquier otra subjetividad, no haya nada que hacer.

Rápidamente perdido mi puñado de bolitas, me puse a observar a los otros jugadores. Había quien compraba cestas enteras de bolitas y quien aparentemente las ganaba. Nadie decía nada, todos mantenían la mirada fija en la minúscula esfera de acero que corría a toda velocidad hacia la boca que la ley de la gravedad le destinaba. Jóvenes, mayores, mujeres con la bolsa de la compra: los vi a todos sentados uno al lado del otro, quietos como estatuas, sin que se notara un solo movimiento de la mano que apretaba la

palanca. Las bolitas tintineaban, al fondo se oía una música anónima, y los taciturnos empleados deambulaban cambiando las cestas vacías. No sé si también había algo de budista en aquellos meditadores cotidianos. Era incongruente plantearse semejante pregunta, como si un asiático fuera víctima de la manía occidental de explicar cualquier paralelismo que quisiera encontrar entre el franciscanismo y el juego de las bochas. Desde luego, entre todos los estupores que me causó Japón, el placer de los jugadores de pachinko fue para mí el más difícil de descifrar. Lo recordé durante el regreso, en el avión que me llevaba a San Francisco, leyendo en no sé qué revista un ensayo del psiquiatra Jay Haley, colaborador de Gregory Bateson y del Mental Research Institute de Palo Alto, ahora incluido en una colección cuyo título es menos inteligente que el propio libro [6] .

Haley refiere un experimento en el que se pedía a los sujetos que desarrollaran una teoría en un campo del que no sabían nada. Por ejemplo, observando un cierto número de células en el microscopio, debían elegir cuáles, según su parecer, estaban sanas y cuáles estaban enfermas, así como explicar sus criterios para establecer la distinción. Sin que ninguno de ellos conociera el resultado de los otros, ya estaba previsto decir a los voluntarios que sus respuestas solo eran correctas en un sesenta por ciento; por tanto, el resultado no era satisfactorio y tenían que comenzar de nuevo las observaciones y aumentar el porcentaje.

Así que los voluntarios ponían todo su empeño en mejorar la teoría anterior (las células enfermas tienen zonas de sombra; no, tienen zonas de sombra con un puntito negro; no, el puntito negro tiene que estar hacia abajo, etc., complicándolo cada vez más) hasta que alguien decidía que la masa de axiomas así acumulada era excesiva, inutilizable, y empezaba desde el principio, para acabar descubriendo que sus respuestas continuaban sin moverse del sesenta por ciento.

Haley insinúa que esa es la historia de la psicoterapia, cuando no la de todas las empresas científicas. Cabría definir su conclusión como una «teoría de la irrelevancia de las teorías», lo que vendría a significar que las teorías, una vez formuladas, no mejoran, crecen más en complicación que en complejidad, hasta que resultan

imposibles de aplicar y deben sustituirse por otras más manejables. Los resultados positivos de una investigación no se deberían entonces a las poderosas cogitaciones de sus glosadores, sino a cambios espontáneos, a pasos no dialécticos, sino catastróficos, de la cantidad a la calidad, que ocurrirían más o menos en el sesenta por ciento de los casos.

La teoría de la irrelevancia de las teorías se me vino a la cabeza muchos años más tarde, hablando con un colega filósofo de la Universidad de Houston. ¿Por qué nos estancamos en un paradigma científico o cultural?, me preguntaba el colega. ¿Por qué, en un determinado momento, advertimos que un cierto paradigma ya no es deseable y empezamos a desear otro? ¿Existe un factor no científico de cansancio que le quita atractivo a un paradigma, con independencia de sus insuficiencias manifiestas, de sus aporías perceptibles, de sus probables fallos?

Yo no tenía una respuesta, y no sé si la hay. Desde que llegué a la edad de la razón (si es que alguna vez he llegado), he visto muchos paradigmas que causaban un cansancio plúmbeo en quien los seguía, como el sueño del jet lag que te vence de repente incluso días después de bajar del avión, cuando ya creías que estabas adaptado al nuevo huso horario. He notado el cansancio del estructuralismo y de la semiótica, del personalismo y del existencialismo, de la psicología de los sentimientos y de la psicología de las pasiones, del materialismo histórico y del materialismo dialéctico, de la gramatología y de la deconstrucción, del historicismo y de la fenomenología, de la ontología y de la hermenéutica, del socialismo real y del comunismo irreal y, si vivo lo suficiente, quizá tenga tiempo de ver o de sentir en los huesos el cansancio de la inmanencia y de la biopolítica, del cognitivismo y de la neurociencia aplicada a cualquier cosa, del feminismo histórico y de los estudios de género, del neomarxismo y del realismo especulativo, del nomadismo deleuziano y del psicoanálisis lacaniano (y, pese a todo, me desagradará la desaparición de este último). Los únicos paradigmas que parecen inmunes a la hartura son los del neoliberalismo y la filosofía analítica. El primero porque no presupone que, en el fondo, el hombre sea bueno y razonable y que solo esté corrompido por culpa de la sociedad, como, por el contrario, lo imagina la izquierda, que viene más de Rousseau que

de Marx. El segundo porque hace tiempo que abandonó este mundo de miseria para darnos la descripción de un universo perfecto.

Entonces, ¿no queda ninguna elección que hacer, ninguna jerarquía que respetar o combatir? ¿Se extiende en su lugar una horizontalidad absoluta, un vacío más vacío y al mismo tiempo más inmanente que un sueño zen? Tal vez más que de paradigmas que luchan entre sí habría que hablar de virus, como hace Niall Ferguson cuando afirma, por ejemplo, que el virus religioso conocido como «reforma protestante» atacó y en gran parte destruyó el cuerpo jerárquico aparentemente sano de la iglesia católica, que nadie, desde san Pedro, había podido derrotar. Tanto es así que algunas iglesias protestantes, en especial la anglicana, surgieron precisamente con la finalidad de contener el entusiasmo viral de los reformadores [7] .

Algunas infecciones pasan deprisa, otras se estabilizan y duran más, por muchos antivirales que utilicemos para detenerlas. Otras aún, como sabemos, solo pueden ser suprimidas por vacunas potentes. Pero ¿existirá una vacuna para los virus del saber, por no decir para los virus de la ignorancia, que son mucho más numerosos? No cabe duda de que ambos son contagiosos. Pero ¿cuánto pueden durar? ¿Justo una generación de estudiosos? ¿O producen mutaciones más resistentes? Cada nuevo virus es un caso en sí mismo. Pero, si tuviera razón Jay Haley, y si los paradigmas de Newton y de Einstein, si la psicología conductista o la terapia relacional tuvieran solo el sesenta por ciento de probabilidades de dar en el clavo, entonces la disposición de las rocas del Ryōan-ji podría significar un mar, un tigre o nada, pero solo en un sesenta por ciento, y los jugadores de pachinko tendrían muchos motivos para no afanarse en que la bolita acabe en el agujero bueno. Inútil sudar sobre los instrumentos con la pretensión de superarse uno mismo, de desarrollarse y crecer hasta el infinito. Basta con darle a la palanquita y mirar. En todo caso, sucederá lo que sucede: más o menos sesenta bolitas de una parte y más o menos cuarenta bolitas de la otra.

3. La música se oye con el tacto

La sospecha de que en los dos jardines de Kioto (el del mar de piedra y el de las bolitas de acero) se ocultaba una enseñanza antijerárquica me asaltó ya en la época de mi viaje. Lo encuentro en algunos apuntes de entonces, así que no se trata de una reflexión posterior. Después lo olvidé, o eso creía yo. En realidad, no ha hecho otra cosa que dormir en una estancia apartada de la mente, despertándose de vez en cuando para recordarme que no debo precipitarme a jurar sobre un paradigma en vez de jurar sobre otro. Y no por razones de relativismo o conveniencia, sino para no soportar demasiadas veces la humillación de tener que cambiar de bandera. Recientemente, Costica Bradatan ha escrito un libro notable sobre los filósofos que murieron por sus ideas: Sócrates, Hipatia de Alejandría, Giordano Bruno o Tomás Moro. Tienen toda nuestra admiración [8] . Y Carlo Sini ha escrito otro no menos fascinante sobre la vida de los filósofos (no las vidas, sino la vida) [9] . Pero vale también la canción de Georges Brassens, traducida al italiano por Fabrizio De André, donde se dice que lo malo de morir por una idea es descubrir en el último momento que la buena era otra.

Un día, un joven estudioso de mi universidad me dijo casi distraídamente: «Sabes, los que estudian a Benjamin están ya hartos de la interpretación de...», y me nombró a un filósofo italiano bastante conocido tanto en el extranjero como en la patria. En aquella ocasión no tuve tiempo de pedirle explicaciones, ni tampoco sé si contaba con un recorrido teórico que exponer o solo era una reacción a una sensación percibida en el ambiente de estudio que frecuentaba. Pero las sensaciones son reales, y la realidad percibida y no mensurable es tan verdadera como la realidad objetiva y mensurable, porque sus efectos son auténticos. Con la realidad objetiva no se elige un presidente, ni se va uno a la guerra. Incluso hace ya tiempo que ni siquiera se gana dinero. La realidad objetiva está firme en sus fronteras, pero, en general, es inerte, se ocupa solo de que nazcamos, sobrevivamos y muramos. Todo lo demás ocurre en un imaginario tan totalizante que el propio orden simbólico, el del Padre, la Madre y la Ley, le sigue el paso a duras penas, eso cuando no lo pierde de vista.

¿Qué significa en concreto que los estudiosos de Walter Benjamin «están hartos» del filósofo en cuestión? ¿De qué se han hartado? ¿Qué es lo que ya no desean? ¿Qué desean en su lugar? No creo que sean capaces de explicarlo. Todavía no. Siempre que lo que me ha referido mi colega sea «cierto», se entiende. Pero si no es cierto, lo será. Es solo cuestión de tiempo. La cuestión real, puesto que sabemos que nunca somos dueños de nuestros deseos, es esta: ¿de dónde nos viene el deseo de no desear ya el paradigma X? ¿Qué otro paradigma nos está diciendo: «Él (ella) ya no te gusta. El que te gusta soy yo. Yo, el (la) Sin Rostro»? ¿Y cuál es el placer prometido por el Sin Rostro sino que será, finalmente, el paradigma que acabará con todos los paradigmas, la revolución que pondrá fin a todas las revoluciones, el saber que dejará obsoletos todos los demás saberes? ¿Podría existir un placer más histérico que este, una identificación aún más imaginaria con una nostalgia del futuro semejante?

Mi prudencia ante las teorías que te explican tus ideas sin hacértelas comprender no nace de una meditación de índole teórica (precisamente), sino del puro hecho biográfico de no haber podido echar raíces en el mismo campo de estudio más de tres o cuatro años seguidos. En cuanto me relajaba un momento, se producía una catástrofe benigna para advertirme de que, si quería salvar lo poco que había concluido, debía cargarlo a toda prisa, afrontar el mar abierto, desembarcar en otra parte y dedicarme a otra cosa. He enseñado muchas cosas de las que nunca escribí y escrito muchas cosas que nunca enseñé. No me lamento (¿qué habría que lamentar?), pero debo constatarlo: cada vez que he querido moverme a lo largo de una jerarquía vertical, empezando a subir los peldaños de un Purgatorio cualquiera, con la esperanza de llegar al Jardín del Edén de una disciplina que mantener bien firme en su paradigma conceptual, un ángel con gafas y registro en mano me ha hecho un gesto de que no y me ha mostrado un vasto precipicio en el que era libre de moverme como me apeteciera a condición de que mi viaje se mantuviera rigurosamente horizontal.

Hablemos, pues, de horizontalidad o, mejor dicho, de un cierto tipo de música, porque la conozco, porque vale como cualquier otro argumento y porque tuve ocasión de enseñar, al menos una vez, lo que he escrito en un libro [10] . Añadiré algo a ese libro, que se refiere

a Steve Reich y su concepción de la música horizontal, precisamente.

Para empezar, resumo un artículo de Richard Taruskin aparecido en el New York Times con ocasión de la publicación de un estuche de la Nonesuch Records, diez CDs en homenaje a los sesenta años de Steve Reich [11] . Durante mucho tiempo, empieza diciendo Taruskin, la historiografía musical ha dado por sabido que los compositores se preocupaban sobre todo de emular a sus predecesores o de rebelarse contra su influencia; sin embargo, a Steve Reich la música se le reveló a los catorce años con la escucha sincrónica de Stravinski (La consagración de la primavera), de Bach (Conciertos de Brandeburgo) y de los mayores exponentes del bebop. Desde ese momento, su percepción del campo musical, añade Taruskin, fue horizontal. Los medios a su disposición habían marcado la diferencia. A un músico formado exclusivamente con las partituras, no con la filosofía y los discos, como Reich, le habría costado más advertir las afinidades entre Stravinski, Bach y Charlie Parker. Ahora bien, ¿qué tienen en común los tres compositores? Una «pulsación «subtáctil», una unidad rítmica que corre por debajo de la «tactilidad» del ritmo de la superficie, lo que los directores de orquesta señalan con la batuta. El ritmo «subtáctil» es un double time, una reduplicación y una aceleración constantes del ritmo táctil. Desde Bach hasta Stravinski la música fue en general táctil (con honrosas excepciones, creo, que supongo Taruskin no nombra por mor de la brevedad), pero, desde luego, la música africana, asiática, como gran parte de la música popular americana, poseen un importante componente «subtáctil», un continuum que permite procesos acumulativos, estructuras generativas asimétricas y desequilibrios imprevistos capaces de encrespar la superficie táctil (Taruskin cita la Danza sagrada de la Consagración y la cadencia para clavicémbalo del Concierto de Brandeburgo número 5 , pero a mí me vienen a la cabeza también las microvariaciones de ritmo y alturas en los blues de Muddy Waters).

Reich se puso a buscar músicas que tuvieran ese «perfil rítmico» (en sus palabras). Lo encontró en las percusiones de Ghana, en el gamelán indonesio y en el hoquetus hiposo de los motetes de Guillaume de Machaut. Sobre estos fundamentos de ritmicidad profunda se levanta el juego mudable y «táctil» de las ondas

melódicas de superficie. En Four Organs (1970), los cuatro órganos expanden las frases musicales al límite de lo reconocible, pero lo que mantiene unida la pieza es la pulsación «subtáctil» de las maracas del fondo. El efectivo resultado sonoro se convierte en premisa tanto teórica como ideológica; puesto que los medios actuales permiten, sincrónicamente, almacenar y utilizar toda música que pueda registrarse, cabe pensar en la aparición de una ecumenicidad del patrimonio musical y, por extensión, de la cultura de toda la humanidad. No hay ninguna diferencia entre el gamelán y Bach. En el Aquí y Ahora se ha accedido al Todo. La armonía que resulta es consonante pero no funcional, no es jerárquica, como tampoco lo era —en sentido lato— la dodecafonía de Schönberg y sus continuadores, que sin embargo demostraron por la revolución de Reich y otros minimalistas un desprecio muchas veces pagado con la misma moneda. (Por cierto, estoy de acuerdo con Taruskin en que con Different Trains Reich ha alcanzado una de las cumbres musicales del siglo XX, pero como schönberguiano no arrepentido me resulta imposible perdonarle su acusación de triunfalismo kitsch a Un superviviente de Varsovia. ¿Está de broma?).

Es innegable que la música de Reich y sus seguidores es mimética de una sociedad basada en el poder anulador de la Red. Se puede entender también como un proceso constituyente que no pretende ser constituido, no porque se trate de música intrínsecamente revolucionaria o potencialmente anárquica, en absoluto, sino porque, a fin de introducir una nueva modalidad de relación intersubjetiva, no tiene necesidad de conquistar un territorio, como sí la tenían los estilos tradicionales y también los imperios (pero los estilos son imperios y los imperios deben tener un estilo). Necesita una relación con el oyente que no se basa solo en la corteza cerebral (como en el serialismo tardío y las utopías intelectuales tardías), ni tampoco en el puro sistema nervioso (como en el ritmo pesadamente táctil de la música pop y de todos los populismos).

4. El poder del «como» o el retorno de la analogía

Partiendo de estas premisas, se trata de diseñar una nueva topología de los campos del saber o, si queremos ser fenomenológicamente rigurosos, de las ontologías regionales. Por mi parte, mi primera formulación de un pensamiento no jerárquico se remonta al estudio de la serie dodecafónica, una idea que el propio Schönberg relaciona con el «No hay ni arriba ni abajo, ni derecha ni izquierda» que podía encontrar en el esoterismo de Swedenborg filtrado por la Séraphîta de Balzac, así como también en el capítulo de «la sabiduría del pájaro» del Zaratustra nietzschiano, que sin duda conocía. Yo sé que la serie dodecafónica se presenta a su vez como principio jerárquico, cuyo fin es sustituir la tonalidad y la modalidad, pero no en su interior, donde cada nota es equivalente a otra.

La segunda oportunidad se me presentó con el estudio del pensamiento hermético, que abordé a principios de los ochenta por las necesidades laborales que ya he mencionado. El principio fundamental del hermetismo (la equivalencia entre microcosmos y macrocosmos) se expresa con la fórmula de la antigua Tabula Smaragdina (Tabla de Esmeralda) que simplifico aquí: «Lo que está más abajo es como lo que está arriba, y lo que está arriba es como lo que está abajo. Actúan para cumplir los prodigios del Uno». Debo precisar que el Uno no entra en mis intereses; más aún, me da un poco de miedo. Me interesa más la primera parte de la frase.

La tercera sugerencia me llegó de la obra de un extravagante e irregular antropólogo estadounidense de nombre Harry Everett Smith (1923-1991), que en 1952 fue el editor de una fundamental Anthology of American Folk Music, sin tener en cuenta las clasificaciones en vigor de la etnomusicología, que sustituyó por el principio hermético ya mencionado. En consecuencia, si lo que está en lo alto es como lo que está abajo, la música folk, que en la Edad Media se habría llamado musica instrumentalis y, como tal, habría tenido muy poca dignidad cultural (da fe el De institutione musica de Boecio), es el equivalente perfecto, desde abajo, de la «música de las esferas» de pitagórica memoria (música mundana, del mundus o universo, siempre según Boecio). Para probarlo, Smith puso en la cubierta de su antología (que al salir vendió doscientos ejemplares, pero que luego fue una de las piedras miliares del folk revival) una imagen tomada de la Utriusque Cosmi Historia de Robert Fludd, un

clásico del neoplatonismo hermético del siglo XVII, en la que se ve la mano de Dios afinando el salterio del mundo. Pero decir que la música más alta es «como» la música más baja no es decir que sea mejor o peor. No, es «como». Aquí radica toda la diferencia. Y todo el problema.

No es en absoluto apasionante preguntarse si Bob Dylan merecía el premio Nobel o si es, como sostenía Kurt Vonnegut, el peor poeta de todos los tiempos. Esto vuelve a ser un razonamiento vertical, mientras que crear un canon horizontal y no jerárquico es una tarea mucho más comprometida. El día en que un estudiante no escriba una tesis sobre la influencia de Arthur Rimbaud en Dylan (real, pero no tan decisiva), sino sobre cómo la interconexión de los versos en los dieciocho blues que Skip James grabó en 1931 para la Paramount Records, de lo que entonces no se dio cuenta nadie, sirvieron de base conceptual para la intertextualidad modernista de los últimos ciclos de canciones de Dylan (de Time Out of Mind de 1997 a Rough and Rowdy Ways de 2020), se podrá empezar una auténtica conversación.

Esto es lo que hay que entender: que Skip James (1902-1969), oscuro cantante de blues de Misisipi, que vivió y murió en la pobreza, era un poeta modernista igual que Eliot y Pound. Probablemente ni siquiera había oído hablar de ellos y, en todo caso, no los leería. No era más o menos grande que ellos, era como ellos (esto es lo que yo entiendo por canon horizontal y no jerárquico). Percibió el tiempo en el que vivía, lo interpretó y utilizó su voz y su guitarra exactamente como una página, la única página en la que podía «escribirse» su poesía. Hasta podría atreverme a decir que Skip James no era solo como Eliot y Pound, sino exactamente «lo mismo», que no significa igual; pero esta última afirmación me conduciría a una discusión sobre la metafísica de la identidad y de la diferencia que debo reservar para otro sitio [12] .

Como se ve, no se trata de borrar nada, sino de poner entre paréntesis las escalas de valores que sitúan jerárquicamente los distintos campos de la expresión, para constatar, en cambio, lo que estos campos tienen en común al margen de la complejidad gramatical y sintáctica que cada uno de ellos alcanza en su interior

y que, como tal, puede resultar inconmensurable para otros campos. Aquí vale lo que decía Wittgenstein:

Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos» [...] ¿Qué tienen en común todos ellos? —No digas: «Tiene que haber algo común a todos o no los llamaríamos "juegos"» —sino mira si hay algo en común a todos ellos—. En efecto, si los observas, no verás algo que sea común a todos, sino semejanzas, parentescos, más aún, verás toda una serie de ellos [13] .

En otras palabras, no puedo ni quiero desechar la jerarquía de complejidad que subsiste entre El arte de la fuga y una canción folk. Pero el problema es entender qué tienen en común. Béla Bartók expresó así la relación entre los dos mundos: un fragmento de música folk puede ser tan perfecto como el fragmento más sofisticado de música clásica, porque en ese fragmento que quizá dura un minuto se han cristalizado siglos de pensamiento musical elaborado por culturas que no tenían a su disposición el privilegio, o el arma de doble filo, de la escritura. O tal vez, sencillamente, las cosas que debían decirse no se podían transcribir con la escritura codificada de la música culta occidental, no existían los signos necesarios: «Por esa razón, tales melodías alcanzan la mayor perfección artística, porque son auténticos ejemplos de cómo puede expresarse, del modo más perfecto y en la forma más sintética y con los medios más modernos, una idea musical» [14] .

Cuando un saber alcanza su más alto nivel, cuando, en definitiva, se expresa, «del modo más perfecto», no en relación con otros saberes, sino consigo mismo; cuando no podemos pedirle posteriores desarrollos porque de hacerlo así nos introduciríamos en otro saber o en otro conjunto de saberes, entonces podemos hacer valer la potencia del «como».

Que es, además, la potencia de la analogía. Me refiero aquí brevemente a La linea e il circolo, el opus maximum de Enzo Melandri, publicado por primera vez en 1968. Para el «lógico» Melandri, la analogía era el bosque metonímico en el que el

lenguaje florecía de posibilidades, presa feliz de un juego infinito de permutaciones sin referente. Ciertamente, La linea e il circolo es también un producto de su tiempo. En aquellos años era posible creer con Melandri que la analogía, más que la metáfora, podía cumplir un cometido político. Las analogías «buenas» se insertaban en el surco de la dialéctica hegeliana y marxista. Las analogías «malas» hacían retroceder la acción al punto cero y negaban que tanto el movimiento del pensamiento como el movimiento político fueran practicables. Es la parte más ligada a su tiempo de las tesis de Melandri. Mucho menos lo es su observación de que la dialéctica va siempre acompañada de un momento no dialéctico, tozudamente metonímico-analógico, no mediado, y quizá cercano al Absoluto de Schelling [15] . En otras palabras, la analogía es o tendría que ser la espina dorsal de una imposible lógica de la inmediatez, del puro preanuncio del ser, del «esto me recuerda aquello», del «esto es como aquello», no de la horrible infinidad en la que todo se confunde con todo y siempre es la noche en la que todos los gatos son pardos. La analogía no es enemiga de la dialéctica, pero debe mantenerse a distancia de esta, porque la dialéctica intentará siempre «comprender» la analogía, incluirla y encerrarla en sus mediaciones. La analogía es un salto cuántico. Es ver la semejanza donde ningún otro la había visto. Y si, además, esta semejanza existe también «en sí» y no solo en los ojos de quien la mira, es un problema metafísico que merece un trato aparte.

5. No la tiranía del presente, sino la riqueza de la copresencia

Fue Ernst Bloch quien estudió el concepto de «no contemporaneidad», es decir, la constatación de que no todos los pueblos y no todas las culturas viven en el mismo tiempo histórico [16] . En la Alemania que estaba convirtiéndose en hitleriana, las ciudades vivían un tiempo distinto al del campo. Las comunidades rurales estaban históricamente «atrasadas» respecto al tiempo «moderno» de las ciudades, de modo que vivían más asustadas y eran más conservadoras. Hitler supo aprovechar esa no

contemporaneidad que los intelectuales progresistas de la República de Weimar no supieron abordar. Más o menos la misma explicación se ha dado, y con buenas razones, al reciente éxito de personalidades y movimientos populistas tanto en los Estados Unidos como en Europa.

Pero utilizado sin correcciones, el análisis no satisface por entero, como tampoco satisfizo en su tiempo (véanse las críticas de Benjamin y de Adorno a Bloch). En primer lugar, porque presupone una idea de desarrollo histórico «correctamente dialéctico», al que se unirían otros desarrollos dialécticamente fallidos. Segundo, porque junto a la no contemporaneidad de los tiempos históricos debe tenerse en cuenta la copresencia, en el mismo presente no-todavía-histórico, de posiciones y situaciones no comparables entre sí y que, sin embargo, ocurren al mismo tiempo. Porque el presente, al contrario que la historia, aún no está jerarquizado y es por tanto «inexplicable» con los instrumentos de la historia.

Pues bien, esta copresencia no jerárquica es más importante que la no contemporaneidad. En el fondo, también lo advierte Bloch cuando interpreta la herencia del presente como un botín que conquistar, asimilar y entender aquí y ahora porque está ocurriendo precisamente aquí y ahora. Si no captamos este aspecto de la «inconsistencia del presente», caeremos en el error de creer, qué sé yo, que la guerra de los Balcanes de los años noventa fue solo el previsible resultado de un latente odio atávico entre las poblaciones implicadas (cuando en realidad el odio, aunque verdadero, prendió y se extendió en un tiempo muy breve, como superpuesto a una historia que, en todo caso, era compleja); que el fundamentalismo islámico constituye una regurgitación del pasado (cuando es un pasado que nunca ocurrió en esos términos) o que la invasión de Ucrania por parte de Rusia es un choque ideal entre la «gran nación proletaria» (por citar el discurso de Pascoli para apoyar la conquista italiana de Libia) y la sirena de la decadencia occidental (cuando se trata de una guerra colonial comenzada con un siglo de retraso). Todas interpretaciones que miran por el espejo retrovisor en vez de mirar por el parabrisas.

Después de esta precisión, que es también una premisa para la siguiente argumentación, doy un posterior salto cuántico y vuelvo a

los ejemplos musicales. La música rock de los años sesenta era tan de vanguardia como los experimentos contemporáneos de la escuela de Darmstadt o las improvisaciones del free jazz. No por las melodías o las armonías, sino por las invenciones de la tímbrica y de los volúmenes sonoros. En ese sentido, los Beatles son «como» Stockhausen y Dylan «como» Miles Davis. No «más» o «menos», sino «como». Si queremos mirar el «más» o el «menos», Stockhausen debe compararse con Boulez y Maderna, y los Beatles, con los Rolling Stones y con The Who, pero si miramos el «como» (que no se limita al éxito social o a la función que tiene la música, porque no estamos hablando de funcionalismo cultural), entonces se despliega ante nosotros todo un universo de cánones horizontales.

Porque es evidente que un canon (una jerarquía interna) se reforma antes o después. Niall Ferguson es muy claro en esto. No hay separación absoluta entre la torre y la plaza, los símbolos que utiliza para distinguir la jerarquía y la Red. No en vano he citado a Boulez y no a cualquier oscuro epígono de la vanguardia, y a los Beatles y no a cualquier grupo de éxito olvidable. Es posible establecer niveles de forma, de contenido y semejanza entre los niveles altos y bajos de cualquier saber, y, en cierto sentido, una canción de los Beatles está contenida en todas las demás canciones pop y viceversa; pero solo si asumimos la copresencia (que solo ocurre «en la historia» retrospectivamente), un oscuro bluesman del delta del Misisipi es tan modernista como T. S. Eliot. De nuevo no he dicho «más» o «menos», sino «tanto como». Por retomar la terminología que utiliza Bartók, una canción folk que, sin saberlo sus propios autores-ejecutores, ha necesitado siglos para llegar hasta nosotros en la última forma conocida es «perfecta».

¿Qué significa «perfecto»? Perfecto es todo aquello que no puede mejorarse. No está «atrasado» respecto a nada, no es ni simple ni primitivo. Ha alcanzado su forma final en nuestra época, pero solo con relación a ella, exactamente como la alcanza (siempre en nuestro tiempo) un producto de la cultura que llamamos alta. Y, puesto que el tiempo no se detiene, esa canción folk podrá cambiar en un futuro, con el paso de una ejecución a otra, de una garganta a otra. Del mismo modo, un texto de autor cambiará en nuestras manos en el sentido de que se leerá en el futuro con otros ojos y con criterios de interpretación que hoy desconocemos. Ser capaz de

considerar artefactos muy distintos entre sí en el plano de la copresencia, aun sabiendo que pertenecen también a planos temporales distintos y ni siquiera comparables, es lo que yo entiendo por pensamiento no jerárquico, analógico, inmediato (aunque no infinito, para no caer en la ya mencionada horrible infinidad, pura acumulación de tiempo y dispersión de significados).

He hablado mucho de música, pero ¿no ha sucedido ya lo que describo en el campo de las artes figurativas? Según la opinión de Giulio Carlo Argan, Andy Warhol encarnó la última aparición del arte [17] . La afirmación es cierta si le quitamos el matiz apocalíptico y consideramos que después de Andy Warhol el arte ha perdido toda verticalidad. ¿Dónde están los cánones, dónde están las tendencias dominantes, como no sean las que establecen de vez en cuando los mercados para competir entre sí? ¿Qué relación hay ya entre la cotización y el valor? ¿Y por qué despierta un interés tan extraordinario el arte contemporáneo incluso en la situación aparentemente anárquica y ferozmente comercial en que se encuentra? ¿No será porque ha aprovechado incluso con demasiada astucia las posibilidades que la horizontalidad le permitía? Todo juicio de valor hace referencia a una tradición (a una jerarquía) o está a punto de querer crearla. Pero la mirada de la copresencia y sobre la copresencia es sincrónica. Y ahí reside su poder. No en negar la diacronía, sino en captar los nuevos saberes en el momento en que aparecen, contemporáneamente y sobre el mismo fondo, llevando consigo, en su desarrollo, las diferencias que no se pueden mostrar diacrónicamente.

Esto, como es evidente, es también el saber globalizado, que está hecho de giros. Resulta imposible encontrarle un centro, un lugar del que parta el discurso de la autoridad absoluta. Lo que Nietzsche llamaba el museo de la historia es hoy, y no solo desde hoy, el centro comercial del presente. Lo que hace cincuenta años era la cultura dominante (poesía, literatura, filosofía y teatro occidentales) es hoy cultura de nicho (de un nicho relevante, si se quiere, pero ya no hegemónico). Lo que hace cincuenta años estaba en la periferia de la cultura (los géneros literarios y cinematográficos menores, los palimpsestos televisivos, la moda, la música popular, los videojuegos, la producción de las minorías) ocupa hoy el centro

(comercial o no). Pero empezar a no pensar en términos de lo que es mejor y lo que es peor (¡ah!, cuando existía «x», no como hoy, que solo existe «y»), sino en términos de como «x» es también «y», y de como «y» es también «x», es tal vez un modo concreto de acercarnos a los saberes que dan forma a nuestra vida, así como de navegar por ellos sin dejarnos arrastrar.

▪

2. Italo Calvino, Palomar (1983), en Romanzi e Racconti, vol. 2, edición dirigida por E. Milanini, M. Barenghi y B. Falcetto (eds.),, Mondadori, Milán, 1992, pp. 951-953.

3. Gregory Bateson, Espíritu y naturaleza, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2011.

4. Niall Ferguson, The Square and the Tower: Networks and Power, from the Freemasons to Facebook, Penguin, Nueva York, 2018. (La plaza y la torre, trad. F. J. Ramos, Debate, Madrid, 2018). En todo caso, téngase en cuenta que un observador japonés puede no advertir en absoluto la disimetría, pues verá en su lugar armonía y proporción. Véase I. Kashikie, Il Giardino giapponese, trad. C. Ciaffi, Calderini, Bolonia, 1986, pp. 33-34.

5. Italo Calvino, Giappone, de Collezione di sabbia, en Saggi 1945-1985, vol. 1, M. Barenghi (ed.), Garzanti, Milán 1984, pp. 563-596. (Japón, en Colección de arena, trad. A. Bernárdez, Siruela, Madrid, 2015).

6. Me refiero a Does Therapy Exist?, ahora un párrafo de Therapy – A New Phenomenon, en J. Haley, The Power Tactics of Jesus Christ and Other Essays, Triangle Press, 1986, pp. 137-160. (Las tácticas

de poder de Jesucristo y otros ensayos, trad. Luis Justo, Paidós, 1991).

7. N. Ferguson, La plaza y la torre, cit.

8. Costica Bradatan, Morir por las ideas, trad. A. Moya Valle, Anagrama, Barcelona, 2022.

9. C. Sini, La vita dei filosofi, Jaca Book, Milán, 2019.

10. Alessandro Carrera, Filosofia del minimalismo. La musica e il piacere della ripetizione, Casa Musicale Eco, Monza, 2018.

11. R. Taruskin, «A Study Musical Bridge to the 21st Century», en The New York Times, 24 de agosto de 1997, p. 29.

12. A. Carrera, Questo interminabile discorso sul nulla. Una lettura di Heidegger, «Identità e differenza», en Crocevia. Percorsi dell'intermedialità, F. Ciabattoni, F. Orsitto y S. Wright, LED, Milán, 2022, pp. 29-49.

13. L. Wittgenstein, Investigaciones filosóficas. Retomo aquí una cita que ya he utilizado en mi libro La consistenza della luce, p. 175.

14. Béla Bartók, Escritos sobre música popular, trad. R. Raschella, Siglo XXI, México, 1979.

15. E. Melandri, La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia, Il Mulino, Bolonia 1968. Nueva edición con introducción de G. Agamben (Archeologia d'un'archeologia), Quodlibet, Macerata, 2004, p. 810.

16. Ernst Bloch, La herencia de esta época, trad. M. Salmerón, Tecnos, Madrid, 2019.

17. Giulio Carlo Argan, L'arte moderna, Sansoni, Florencia, 1988, p. 252. (El arte moderno, trad. Gloria Cué, Akal, Madrid, 2004).

II. El diseño del saber

1. «Bonito», dijo el director

Antes de encontrar trabajo en las editoriales de medicina alternativa que he comentado, fui autor de textos publicitarios para una agencia que se dirigía a empresas de direct marketing, hoy más conocido como e-commerce. Los ordenadores personales no llegaron hasta finales de aquel decenio, Internet se llamaba todavía Arpanet y Amazon recordaba aún a una raza de mujeres belicosas o a una selva pluvial. En aquellos años, la venta por correspondencia cubría solo una pequeña franja del mercado. Los folletos a todo color y las cartas persuasivas, introducidos en los buzones del correo, eran todavía el sistema utilizado para atraer nuevos clientes y convencerlos de que nos hicieran un pedido. Un trabajo difícil en un país como Italia, donde el porcentaje de puntos de venta al detalle por habitante era, y quizá sigue siendo, el más alto de Europa. Cierto día tuve una conversación con el director de una imprenta que me enseñó los folletos que elaboraban sus empleados. Desahogó su profunda insatisfacción diciéndome que sus productos eran muy malos, realmente feos si se comparaban con los de una empresa de Inglaterra que producía unos especialmente bonitos. ¡Eran preciosos aquellos opúsculos made in UK! Así que me los enseñó. Sin duda iban a convencerme de lo atrasada que estaba Italia en ese terreno.

Hasta entonces yo me había apresurado a darle la razón, porque, al fin y al cabo, era uno de nuestros mayores clientes. Pero cuando depositó en la mesa los fabulosos opúsculos ingleses, esperé que mi desilusión no fuera demasiado evidente. En cuanto al diseño, eran bastante decadentes. Los caracteres resultaban poco elegantes y en exceso pequeños, la composición era incómoda, las páginas estaban demasiado llenas de información y las fotografías de alegres amas

de casa que manejaban orgullosas unos utensilios de cocina nuevecitos parecían recortadas de un ejemplar del Reader's Digest de los años cincuenta. Si lo que yo veía era la media británica, los folletos que producía mi empresa, y no lo digo por una lealtad tardía, eran obras de arte. Sin embargo, el director estaba empeñado; no había duda, los productos del arte tipográfico de Albión eran mucho más bonitos que los italianos. Asentí en silencio, pero desde luego no podía comprender qué era lo que daba tanta seguridad a su juicio, hasta que caí en la cuenta de que no estábamos hablando la misma lengua.

En su boca, el término «bonito» no se correspondía con el espectro semántico que podemos encontrar en un diccionario. Para mí, condicionado por mis estudios, lo «bonito» era la idea de armonía de las partes que la cultura occidental había elaborado desde Platón hasta Gadamer; en cambio, para el director de la imprenta —y la culpa de haber tardado tanto en entenderlo era solo mía— la belleza no tenía nada que ver con lo bello. Su «neolengua» había «desemantizado» la belleza. Para él «bonito» significaba económico y rápido, producido en mayor cantidad y en un espacio de tiempo más breve. La empresa británica disponía de impresoras más potentes, capaces de imprimir más folletos a menor precio. Eso era precioso, y zanjaba la cuestión.

Intenté que mirara el asunto desde otro ángulo, pero fue inútil. No pude hacerme entender. A mí me habían enseñado a discutir las sutilezas que distinguen y/o unen belleza y función, no a acoger la belleza como pura eficacia militar. Me di cuenta, no por primera vez, de que quizá había llegado el momento de buscar otro trabajo.

En el siglo XX, la reducción ideológica de la belleza a un concepto puramente operativo ha tenido mucho éxito. La belleza es aquello que se adapta a su función, dice la Modernidad. O, para ser más exactos, bello es todo lo que me paga la hipoteca. Pero la funcionalidad también tiene su ideología, y sus obsesiones. En los primeros tiempos heroicos de amazon.com debió de existir un director que se disgustaba mucho cuando veía un comercio con una puerta, unos estantes llenos y una gente que compraba dentro. «¡Qué feo!, ¡qué feo!», se repetía cuando pasaba por delante. «¡Qué atrasados estamos!», pensaba. «¿Es posible que no podamos

desembarazarnos todavía de los comercios donde entra la gente para alcanzar por fin un mundo perfecto en el que quien no lo compra todo por correspondencia represente una amenaza potencial para la sociedad?». Luego, como se sabe, amazon.com compró cadenas de supermercados y, al parecer, tenía intención de abrir algunos comercios walk-in, pero en 2019 llegó la pandemia y la belleza volvió a perder su fisicidad.

El geógrafo Jared Diamond analizó la catástrofe ecológica que contribuyó a destruir la civilización de la isla de Pascua, de la que solo quedan las enormes y amenazadoras estatuas asomadas al océano Pacífico, divinidades sin nombre que ya nadie adora [18] . Al parecer, la causa principal del fin de toda una cultura fue una deforestación salvaje, y Diamond, recordando al hombre que cortó el último árbol que se mantenía en pie en la isla, se preguntaba: «¿Qué habrá pensado en ese momento?». Creo que conozco la respuesta. Estaba pensando: «¡Qué bonito!». Estaba pensando: «Por fin nos hemos librado de esos árboles horrorosos».

Pero sería un error pensar que el director es el único que querría desembarazarse de los árboles y que el poeta es aquel que los abraza llorando su próxima desaparición. Durante el siglo pasado el poeta y el director han trabajado con un contacto más estrecho de lo que se piensa. Si la naturaleza no tiene reparos en sacrificar la belleza de la simetría cuando la función reclama su prioridad, no debe sorprendernos que el artista se asocie con frecuencia y con gusto a las exigencias de la elegancia funcional. Hay un arte que crea la vida, hay un arte que la amuebla y hay un arte que la rodea con un marco. Lo importante es que la fisicidad tridimensional de la vida no «se salga» del marco y reivindique el derecho a su existencia corporal. Con esta finalidad, para mantenerla dentro de ese marco, pasamos la vida delante de nuestras pantallas, marcos que contienen la vida privándola de la tercera dimensión. Y es aquí donde se hace esencial la cuestión del diseño de nuestros marcos, porque de ellos depende nuestro saber.

La pantalla del ordenador aplasta la tridimensionalidad del antiguo cuaderno o del antiguo libro mayor, aunque quien escribe a mano no suele ver el espesor de las páginas blancas que hay debajo de aquellas en las que está escribiendo como si fueran una dimensión

intrínseca de lo que escribe. Sin embargo, el asunto varía cuando se trata del acto de leer.

Los ordenadores no se publicitan como instrumentos de lectura. Las tabletas sí, al menos en parte. Reducen la tridimensionalidad del libro a una superficie bidimensional plana y neutra, como un monocromo de Kazimir Malevič o de Yves Klein. No dejan espacio para distorsiones u objetos que sobresalgan (un marcapáginas digital no sobresale de la superficie de la pantalla). No dejan huella de la molesta tridimensionalidad de lo humano. En una tableta, leer es un acto sin principio ni fin. El número de página o de párrafo indicado no equivale a la visualización real de lo que ya hemos leído y lo que nos queda por leer; el texto es realmente una planilandia y el acto de la lectura está limpio de todo residuo de materialidad [19] . El espacio rectangular puede llenarse de infinitos contenidos, pero todos iguales en el formato y la disposición espacial. Lo que se elimina es la «carne» del libro. Como producto del posthumanismo puritano, la tableta habita la misma llanura que los medios sociales, en los que toda superficie inscrita es potencialmente compartible. Leer un libro impreso es una actividad solitaria, pero leer ese mismo libro en una tableta es un fragmento de existencia social. Una aplicación que permitiera a nuestros contactos en los medios sociales informarse inmediatamente del libro que estamos leyendo aumentaría seguramente el número de descargas. Por tanto, si la superficie de la tableta es una tabula rasa en espera de significado, lo que significa cualquier significado o ningún significado, ¿cómo puede sobresalir nada? ¿Dónde está el espesor, el dato irritable que trasuda realidad?

Cierto día, en mi despacho, un estudiante me enseñó en su tableta el borrador de una investigación en la que estaba trabajando. Sus dedos corrían a toda velocidad; cada vez que desplazaba el aparato a una posición que reflejaba la luz que entraba por la ventana, yo veía su touch screen todo manchado de grasa y sudor, pero cuando me lo ponía delante de los ojos, parecía limpio. En una posición oblicua y anamórfica, en la que reflejaba la luz del exterior, era como si rezumara una sustancia viscosa.

Después de que me pasara la tableta para que yo hiciera algunas operaciones, y en cuanto se marchó, fui a lavarme las manos, y no

soy un lavamanos compulsivo. Manejar aquella tableta me había parecido mucho peor que tocar los libros usados, rotos, molestamente subrayados y con las esquinas de las páginas dobladas que se encuentran en las ediciones de bolsillo antiguas que las librerías de viejo sacan a los carritos del exterior a cincuenta céntimos el ejemplar. Yo tengo muchos de esos y, sin embargo, al cogerlos con la mano nunca he tenido la sensación de suciedad que me produjo tocar la tableta de mi alumno. El papel absorbe la secreción animal; la pantalla de polietileno, no. Pero esa secreción es la única realidad verdadera que la experiencia del touch screen permite, la única huella humana que «sobresale», la única tridimensionalidad «obscena» que te crea la ilusión de que aún estás delante de un objeto cuando en realidad solo estás rozando una superficie inmaterial como aquella en la que patinaba el Cuadrado de Planilandia.

No estoy lamentando la civilización perdida de los libros impresos, que, por lo demás, se resiste a morir. Solo quiero observar que cuando las pantallas sean tan sofisticadas que ni siquiera tengamos que tocarlas para que cumplan nuestros deseos, no sobresaldrá nada que nos recuerde que la mente opera conjuntamente con un cuerpo que tiene secreciones y que deja huellas. La transición al espíritu será completa y esta isla desierta y sin árboles será por fin «bonita».

2. Una contienda entre los dos siglos

«La forma sigue a la función» ha sido siempre el principio de toda arte aplicada. Alfred Chandler Jr., el historiador de la economía, ha inventado su corolario operativo: «La estructura sigue a la estrategia». Es decir, se crea una estructura empresarial al servicio de una estrategia empresarial determinada [20] . Ambos principios están maravillosamente privados de implicación humana y de valor-trabajo. Resplandecen, suspendidos en el aire, mágicamente libres de esfuerzo y de problemas sindicales.

Pero este fetichismo formalista, tanto en el arte como en el marketing, se pone en entredicho cuando unos titanes dignos de

una novela de Ayn Rand se implican en una batalla de almohadas de miles de millones de dólares mientras el mundo los observa con ansiedad. En resumen, puede ser que la estructura obedezca a la rivalidad personal incluso más que a la estrategia. Bill Gates y Steve Jobs, pues hablo de ellos, fueron socios y rivales, enemigos y amigos y de nuevo enemigos. Se respetaron y se detestaron. Si Johannes Gutenberg, hijo de un comerciante, y Aldo Manuzio, vástago de una familia rica, se hubieran conocido, es probable que hubieran expresado sin reservas su recíproca admiración, pero los Gates de conducta pequeñoburguesa y los Jobs de modales de clase obrera nunca se respetaron los unos a los otros. Bill Gates sigue reinando sobre una benévola dictadura socialdemócrata de productos alquilados a la humanidad sin preocuparse demasiado por el estilo, aunque las últimas versiones de Windows han cambiado ligeramente la percepción. Steve Jobs, por su parte, dio vida a un sistema totalitario de productos rigurosamente integrados cuyos diseños gritan «arte» por cada una de sus esquinas redondeadas. Según Andy Hertzfield, uno de los primeros colaboradores de Macintosh: «Cada cual pensaba que era más inteligente que el otro, pero, en general, Steve trataba a Bill como si fuera de un rango ligeramente inferior, sobre todo en materia de gusto y estilo [...] Bill se sentía superior a Steve porque en realidad Steve no sabía programar» [21] .

Lo que han dicho el uno del otro es probablemente el indicio más revelador de hasta qué punto resulta tormentoso el diseño que da forma a nuestros conocimientos, la arquitectura de los datos que atraviesa nuestra vida:

Gates: Steve Jobs era «fundamentalmente raro» y «profundamente imperfecto como ser humano».

Jobs sobre Gates: «Sería una persona de mentalidad más abierta si se hubiera metido ácido o hubiera ido a un áshram cuando era más joven».

Gates sobre Jobs: «Nunca supo mucho de tecnología, pero tenía un instinto extraordinario para lo que funciona».

Jobs sobre Gates: «Bill carece por completo de imaginación y nunca ha inventado nada; por eso creo que ahora se encuentra más en su salsa con la filantropía que con la tecnología».

Gates sobre Jobs: «¿No comprenden que Steve no sabe nada de tecnología? Él es solo un supervendedor».

Jobs: «El único problema de Microsoft es que no tienen gusto, absolutamente ninguno. No lo digo en un sentido restrictivo. Lo digo en grande, en el sentido de que no tienen una sola idea original y no añaden cultura a lo que producen».

Gates sobre Jobs: «No sé lo que daría yo por tener el gusto de Steve».

Jobs sobre Gates: «A Bill le gusta creerse un hombre de producto, pero no lo es. Es un hombre de negocios. Para él era más importante tener éxito en los negocios que crear buenos productos. Se ha convertido en el hombre más rico del mundo [antes de Jeff Bezos y de Elon Musk; n.d.a.], y si era ese su objetivo, lo ha alcanzado. Pero nunca fue el mío, y me pregunto si, al fin y a la postre, era el suyo también. Lo admiro por la empresa que puso en pie —es impresionante—, y me gustó trabajar con él. Es inteligente y tiene también sentido del humor».

Gates sobre Jobs: «Respeto a Steve. Debemos trabajar juntos. Nos hemos espoleado el uno al otro, incluso como competidores. Su modo de hacer las cosas es original y me parece hasta mágico. Nada [de lo que ha dicho] me ofende» [22] .

No estaban de acuerdo en el estilo: estilo empresarial y estilo de producto. La verdadera cuestión es que no estaban de acuerdo en la belleza. Lo que se jugaba entre ellos era el difícil equilibrio entre saber y diseño, entendido como armonía, funcionalidad, marco de nuestro saber y, finalmente, saber mismo. Si es cierto que la belleza salvará al mundo, como quería Dostoyevski, eso no ocurrirá en la forma regresiva que, al parecer, creen los que repiten la frase. No será una belleza en oposición el feroz progreso tecnológico, sino la belleza del propio progreso tecnológico. Elon Musk es un genio para algunos y un genio del mal para otros, pero ha salvado el coche eléctrico del ridículo que siempre se le había achacado del único modo posible: embelleciéndolo. Conocimiento, información, practicidad y belleza están vinculados por la absoluta necesidad de constituir un saber, más aún, de presentarse como el saber.

Comencemos por la conexión de la información con el conocimiento. La lógica, que ambiciona formalizar todos los ángulos ciegos del lenguaje, tiene esto que decir:

Un cuadro cognoscitivo (k-frame) es el resultado de todo un proceso de conocimiento, seguido por un agente racional sobre la base de muchos i-state [estados informativos; n.d.a.]. de los que se deducen varios k-state [estados de conocimiento; n.d.a.]. Para que pueda hablarse de un auténtico k-frame, ese resultado necesita recoger coherentemente el contenido de los distintos k-state [...] El concepto de información que aquí se utiliza debe exponerse en términos de significados «contenutistas» (empíricos) proporcionados por las partes no lógicas [de la proposición; n.d.a.] [23] .

Creo que en la última frase ha ocurrido algo imprevisto. Si el concepto de información debe explicarse en términos de significados empíricos proporcionados por las partes no lógicas de nuestras proposiciones, tendremos que preguntarnos cómo surgen estas partes no lógicas y cómo organizarlas con una cierta coherencia, en vista de que, según parece, son las únicas que nos

permiten dar el salto de la información al conocimiento. Los anticuados Parménides, Sócrates y Platón (¿P-S-P2?) se encontraron con los mismos problemas cuando quisieron distinguir la información (las partes no lógicas, empíricas, pruebas o datos) del conocimiento (el cuadro o deducción, llevado a cabo por un agente racional, y sobre la base de los estados de la información disponible). P-S-P2 + A (Aristóteles) tuvieron que esforzarse no poco para elaborar la diferencia entre opinión (doxa) y ciencia (episteme), sagacidad (metis) e investigación (skepsis), datos (dedomena) y conocimiento práctico (phrónesis), por no hablar de la diferencia entre téchne y praxis.

En Platón, todo conocimiento debe tener un objeto correspondiente. Poco a poco, de las sombras, de los reflejos en los espejos y de los espejismos se pasa a los objetos de los sentidos sobre los que nos formamos una opinión. Pero la opinión, comprendidas las observaciones derivadas de la experiencia, no alcanzará nunca un grado de certidumbre que vaya más allá de la inducción. Platón no se fía del conocimiento basado en la información o en la experiencia, ni siquiera cuando ese conocimiento resulta eficaz. Como Sócrates explica a Menón, puedo tener una opinión acertada de cómo llegar a Larissa aunque nunca haya estado allí (llamémoslo un i-state fiable). Y tendré conocimiento del trayecto cuando lo recorra de verdad (alcanzando así un k-state). Pero esto tampoco es suficiente. La opinión, aun cuando se confirme con la experiencia, tiende a desvanecerse, a ser olvidada. Si no existe reminiscencia, o conocimiento de la causa, no se puede hablar de un saber (de un k-frame) [24] . El éxito inductivo no supone causalidad deductiva. Dicho de otra forma, si lo único que sé de llegar a Larissa es que sé cómo llegar, pero no por qué lo sé, no estoy en posesión de un conocimiento ideal, procedente de las formas eternas. Esto es Platón, pero también es toda la cuestión del conocer a partir de Descartes (¿cómo sé lo que sé?, ¿cómo sé que no estoy soñando?) en espera del giro trascendental de Kant. Y es también toda la cuestión de la inteligencia artificial vista desde la inteligencia humana: yo sé que el superordenador sabe, pero ¿cómo sé que sabe de qué forma ha llegado a saber?

Pero en Platón la dialéctica no es solo la técnica de discusión que restringe un tema concreto hasta que ya no permite ninguna

contradicción entre sus partes; es también una conversación entre personas vivas. Está abierta a interrupciones y nuevos comienzos, giros y retornos, pasajes fáciles y brechas impracticables. Así que Menón se marea por la índole irrefrenable de Sócrates, por su continuo sembrar dudas y precisiones, porque tiene la sensación de verse alcanzado por un torpedo [25] . Pero ni siquiera Sócrates consigue impresionar al otro personaje del diálogo, Ánito, el rico general-comerciante, el hombre de mundo que carece de paciencia para los retos intelectuales. Permítaseme el parangón exorbitante: en mi conversación con el responsable de la imprenta yo era Menón y él era Ánito, pero no había ningún Sócrates que nos guiara. No éramos capaces de ponernos de acuerdo en los términos que utilizábamos y nuestro ejercicio dialéctico estaba destinado al fracaso. (Me temo que ni siquiera Sócrates habría sido capaz de iluminar a mi amigo el director; no es casualidad que Ánito se convirtiera después en uno de los acusadores más implacables de Sócrates).

También la conversación entre Bill Gates y Steve Jobs fue un fracaso. No pudieron decidir cuándo tenía que ser bella la información y hasta qué punto la belleza debía incorporar el conocimiento o viceversa. Nos quedan los fragmentos de un enfrentamiento incompleto. ¿Debe tener estilo la información? ¿Debe ser culturalmente relevante o estrictamente funcional? ¿El dato empírico es el camino del conocimiento (como en los axiomas lógicos que he citado) o conduce a una horrenda infinidad hecha solo de más datos (como creería Platón)? ¿La hiperinformación es lo mismo que la desinformación? Sí, porque la desinformación produce dos efectos opuestos y complementarios: nos obliga a creer en todo (en toda información que se difunda) o a ya no creer en nada (ni siquiera en la verdad más evidente). Y finalmente, ¿podremos estar seguros ya de «saber» cómo llegar a Larissa en vez de, sencillamente, llegar a Larissa? Para «saberlo», deberíamos «saber» exactamente cuánta distancia nos separa y ser capaces de descomponer esa distancia en todas sus «partes». Pero si lo hacemos así, no llegaremos nunca, porque la distancia que debemos recorrer es divisible hasta el infinito; nos brinda una «información» infinita que no sirve para nada, mientras que basta con que nos pongamos en camino para que lleguemos en poco tiempo. Dicho mejor: «La paradoja de Zenón ya no tiene nada de enigmática: en cuanto

animal, Aquiles alcanza a la tortuga, ¡vaya si la alcanza! Sin embargo, en cuanto sapiens no puede "desplegar" ese alcance, es decir, solo puede explicárselo como paradoja» [26] .

3. «Soy un DJ, soy lo que "pincho"»

El miedo a que la lucha entre lo impreso y lo digital acabara con la muerte del libro se ha demostrado infundado, al menos en parte (la información cotidiana ha sufrido mucho más que el libro en la transición a lo digital). Eso no impide que debamos ser conscientes del cambio histórico que ha tenido lugar entre estas dos edades del mundo. La resistencia a lo digital apareció en su forma más pura en un juicio que emitió Roberto Calasso en 2013. Según el ilustre editor, la Web era completamente antitética del libro. Una vez negada la experiencia profunda y personal de la lectura en soledad, el lector se sumía en un «enorme y laborioso termitero invisible, que infatigablemente interviene, corrige, conecta y etiqueta» [27] .

Diagnóstico bastante preciso (ya hemos dicho que leer en un soporte electrónico es un fragmento de existencia social), pero sorprende que Calasso diera, al parecer, un significado negativo a la conexión, como si rechazara el consejo implícito de E. M. Forster a los aspirantes a novelistas: «Basta con asociar la prosa y la pasión, y ambas se elevarán» [28] . Puede que Calasso insinuara (y me inclinaría por esta segunda interpretación) que es la Red lo que conecta y, por tanto, que es la Red lo que escribe y no quien se cree escritor. Los teóricos de lo posthumano y los entusiastas de lo que una vez fue el ciberespacio y hoy es el metaverso, ambos ansiosos por desencarnar el cuerpo y transformar nuestra desordenada biología en un espléndido rayo de luz —como, por lo demás, habían planificado sus antepasados gnósticos del siglo II d. C.—, aprueban encantados la obsolescencia de nuestra subjetividad física. Sin embargo, Roberto Casati los ha corregido poniéndolos en guardia (sin remordimientos ni actitudes de resistencia heroica, hay que decirlo) sobre los peligros de precipitarnos a toda costa a lo digital, especialmente en los colegios. He resumido en siete puntos sus

«tesis contra el colonialismo digital»:

1) La plataforma de nuestro sistema de cultura y comunicación es digital, pero los medios digitales no son independientes del papel impreso.

2) El libro impreso tiene un «formato cognitivo perfecto» que los medios digitales están muy lejos de poseer. [Casi no hace falta recordar aquí que la perfección tecnológica del libro era un tema muy querido para Umberto Eco. N.d.a.].

3) Las recientes decisiones de los ministerios de educación, que animan a los colegios a desembarazarse de los libros y emprender un acercamiento totalitario a los medios digitales, son engañosas.

4) Los medios digitales no están destruyendo la impresión. Temiendo quedarse atrás, las instituciones académicas están oprimiendo el botón de avance rápido en perjuicio del necesario equilibrio entre el mundo de lo impreso y el mundo de lo digital.

5) Los conceptos espurios como «nativo digital» para referirse a los niños y las niñas carecen de sentido y no soportan un análisis científico. Los medios digitales no crean una condición neurológica que no existiera antes. [Añado que el concepto espurio de condición neurológica ha ocupado el puesto que ocupaba hace años aquel otro no menos espurio —aunque más pertinente— de mutación antropológica. N.d.a.].

6) Los libros son ecológicos. Retienen el carbono durante centenares de años. Las personas que han empezado a leer en los e-reader han pasado ya por tres o cuatro modelos, han tirado los viejos a la basura y han aumentado la masa de los residuos de plástico.

7) La función del docente es convertirse en un «designer de la situación de aprendizaje» capaz de pasar con facilidad del mundo impreso al mundo digital y viceversa, porque «la novedad no es un destino» [29] .

Si cito textos de hace diez años o más (Primiero, Calasso, Casati) es porque ya se han convertido en historia. Si me limitara a apoyar o condenar el último grito de la técnica aparecido hace veinticuatro horas, este libro sería ya viejo en el momento de su publicación. Revisar cómo se formulaban las posiciones en el pasado decenio nos hace sentir al menos un poco de nostalgia por lo que se temía y no ha ocurrido, mientras que sí ha sucedido lo que no se temía en absoluto. Dicho esto, concuerdo con seis de los siete puntos que he resumido. En cuanto al último, sobre la novedad que no debe convertirse por fuerza en un destino, no estoy nada seguro de que eso sea posible, porque la mayor parte de las veces lo nuevo es de verdad el destino. La escritura como instrumento comunicativo y político, en oposición a su uso sacro, ritualista o gnómico, era todavía relativamente nueva cuando Platón escribió el Fedro e hizo protagonista a un Sócrates preocupado por el hecho de que escribir a cambio de dinero, como hacían los autores de discursos políticos, destruiría el conocimiento adquirido por medio de la conversación y la memoria. Él, personalmente, preferiría no escribir. En efecto, fue el último hombre culto que pudo elegirlo [30] . Pero no subestimaba el poder del nuevo medio, y prefería que Fedro le leyera el discurso de Lisias sobre el amor en vez de buscar a Lisias y oírlo en persona, porque, como decía, «aquí también está Lisias», presente en su escrito [31] . Y que Lisias esté presente quiere decir que ha conseguido desencarnarse, que la escritura ha triunfado ya y que no necesitaba esperar al ordenador, porque le bastó con un papiro.

Los regalos de la tecnología (y la escritura alfabética es la tecnología más potente que se haya inventado jamás) no pueden devolverse con facilidad al remitente. Se crean ellos solos su destino en el momento mismo en que salen a la calle. Antes de Facebook nadie se desesperaba porque no existiera Facebook. Y nadie que tenga mi edad considera una tragedia que no existiera Facebook cuando estábamos en el instituto (¡ah, las maravillosas interacciones sociales que nos hemos perdido!). Las expectativas son tan peligrosas como las añoranzas. Hasta los años ochenta, en los cómics (Dick Tracy) y la ciencia ficción (Star Wars incluida) los teléfonos portátiles se incorporaban a los relojes de pulsera. Los mismos autores que tenían visiones de unas astronaves más veloces que la luz, capaces de salir disparadas hacia las galaxias lejanas, no podían concebir un teléfono sin hilos para acercarse en la oreja.

(Con la conocida excepción de Star Trek, donde el capitán Kirk usa un communicator de viva voz que años después se convertiría en el primer Motorola plegable).

Sería deseable que los profesores fueran «designer de la situación de aprendizaje», pero ya hemos visto que el diseño no es arte por el arte, sino que debe seguir una función. ¿Y cuál es la función del profesor? ¿Debe proporcionar conocimientos, como algunos se empeñan en creer? ¿Debe enderezar el árbol torcido de la humanidad, como se practica en los colegios, estadounidenses o no, llenos de profesores virtuosísimos y correctísimos? ¿O debe hacer como que es el compañero de juegos de los alumnos, dejar correr las cosas y no tomarse nunca en serio lo que enseña?

En el álbum Lodger (1979), David Bowie canta: «Soy un DJ, soy lo que "pincho"» («I am a DJ, I am what play»). Ahora que las radios se han sustituido por las plataformas de streaming y muchas de las que quedan se escuchan en el ordenador, el papel del deejay ha pasado a los profesores de las asignaturas de humanidades, que hoy en día hacen girar en el plato todas las referencias culturales de las que pueden echar mano, esperando que sus ruidosos y seráficos alumnos las encuentren pasablemente interesantes. El hecho es que en la era de los medios sociales nadie piensa que necesite un profesor, del mismo modo que quien tiene un GPS no se detiene a pedir indicaciones por la calle. Si llegas al infierno sin GPS, tal vez necesites a Virgilio, pero si vives en el paraíso de la comunicación, no necesitas a Beatriz, a no ser que tenga un perfil fascinante en las últimas redes sociales.

Personalmente, empecé a enseñar como suplente nada más acabar el bachillerato, en 1972, cuando la enseñanza media unificada andaba corta de profesores, Pasolini aún no había propuesto su abolición y el Ministero della Pubblica Istruzione publicaba un concurso con cada regreso del cometa Halley. He tenido otros muchos empleos, pero siempre relacionados con la enseñanza. Hace cincuenta años que a principios de septiembre me encuentro siempre detrás de la mesa del profesor. He proyectado más cursos de los que puedo recordar, pero no sé si soy un «designer de la situación de aprendizaje». De hecho, de hace unos diez años a esta parte no enseño de verdad, hago de DJ. Cuando doy un curso sobre

Dante, pongo en el plato a Dante. Cuando hablo de Fellini, Nietzsche, Abbas Kiarostami o de la última tendencia de la critical theory, pongo a dar vueltas el primer remix que encuentro. He aprendido a cortar, mezclar, rayar, muestrear y secuenciar (para los del oficio: cutting-up, mashing-up, scratching, sampling, sequencing). Organizo las frecuencias, paso de una playlist a otra en disolución cruzada y le echo encima un rap, pero quede claro que no estoy enseñando nada, y lo sé perfectamente. Desde luego, nada como me lo enseñaron a mí. Estoy haciendo de DJ de la cultura. Por lo demás, mis alumnos no son consumidores estáticos. Como usuarios de aplicaciones (el estadio sucesivo al consumo), me consideran una app que se supone que sabe algo más de lo que se supone que ellos deben aprender.

Pero no lo digo por criticarlos, en absoluto. No es culpa suya. En realidad, no es culpa de nadie. Es «el discurso de la universidad», como lo llamaba Lacan —en la forma moralista/lúdica que han adoptado las asignaturas de humanidades para sobrevivir—, lo que transforma la clase en un tranquilo club de media tarde. Yo soy el que pone la música. Ellos están allí para bailar. Consigo entrever el bailecito que da vueltas en su mente cada vez que introduzco una secuencia especialmente lograda. El efecto podría desaparecer en el momento en que acaba la clase o podría volver para perseguirlos dentro de veinte años. Esto jamás puede saberlo ningún profesor. Después de años de pinchadiscos, lo único que sé es que ya no sé nada, soy lo que «pincho» y no queda más de mí, salvo la esperanza de que mis «fantásticos mix» («My awesome mix», por citar una escena de Pulp Fiction) continúen siendo tan «bonitos» como una pila de antiguos setenta y ocho revoluciones de Delta Blues, descubiertos en el desván e inmediatamente elevados de artefactos a arquetipos.

Pero no puedo negar que me divierto muchísimo. Me gusta ser el DJ de la cultura. Sé que es una traición al saber y que el mío es un placer perverso, pero me gusta más de lo que me gustaba enseñar. Al menos me siento en sintonía con una época en la que la posproducción tiene más peso que la producción misma. El secreto, que no lo es en absoluto, consiste en ponerse de parte de los alumnos. Al fin y al cabo, ¿no es lo que se nos pide? Que no seamos profesores. Que enseñemos y ya está. Y un auténtico pinchadiscos,

aunque parezca que no enseña nada, transmite un gusto, una capacidad de discernimiento, un estilo. Son palabras de Nicolas Bourriaud, antiguo director de L'École Nationale Supérieure des Beaux-Arts de París, cuyo descubrimiento me ha consolado no poco:

La cultura del DJ niega la oposición binaria entre la propuesta del transmisor y la participación del receptor que ocupa el centro de muchos debates sobre el arte moderno. El trabajo del DJ consiste en concebir nexos a través de los cuales las obras fluyen la una en la otra, representando así al mismo tiempo un producto, un instrumento y un medium. El productor es solo un transmisor para el productor sucesivo, y, de ahora en adelante, cada artista evoluciona en una red de formas contiguas que se engarzan hasta el infinito. El producto puede servir para hacer la obra, la obra puede volver a ser objeto: se establece una rotación, determinada por el uso que se hace de las formas [32] .

En 1979, el personaje de la canción de David Bowie todavía estaba orgulloso de ser un pinchadiscos. Pero el primer verso de la canción dice: «Estoy en casa, he perdido el trabajo» («I'm home, lost my job»). Antes de que los pinchadiscos radiofónicos se redujeran a una especie en vías de extinción (pero no los de los clubes, algunos de los cuales son estrellas planetarias), la continuación lógica del himno de David Bowie fue el lamento de Tom Petty, «The Last DJ», en el álbum homónimo de 2002. Cuenta la historia de un auténtico dj de Jacksonville, en Florida, que se trasladó a México para recuperar la libertad que las radios estadounidenses le negaban («Este es el último DJ que "pincha" lo que quiere "pinchar" y dice lo que quiere decir»). Varias emisoras de radio propiedad de Clear Channel Communications (ahora iHeart Communications) prohibieron la canción porque era «antirradio». Podría llegar un momento en el que los profesores fuesen prohibidos por ser «anticolegio» (en los colegios de Estados Unidos dominados por padres reaccionarios el peligro es real). Para darnos ánimos, digámonos que no importa, que nos encontraremos de nuevo en algún club underground, adonde llevaremos nuestros platos y nuestros efectos estroboscópicos. Y nos divertiremos.

4. Pese a todo, una filosofía de la enseñanza para el tercer milenio

Lo cierto es que no sé si el diseño del aprendizaje debe enseñarse en las carreras de Pedagogía o si sería mejor dejarlo a la inventiva personal. En la duda, propongo una estructuración del concepto de knowledge design según la tripartición de la retórica clásica.

α. La creación del conocimiento (knowledge creation) es el equivalente de la invención (inventio) en la retórica. Es la zona en que el instructor no pierde tiempo en salvar la eternidad de los valores recibidos. No defiende nada; es más, ataca. Trata las narraciones como tecnologías y las teorías como mapas cognitivos. El reto está en crear un ambiente de aprendizaje no lineal, que «desterritorializa» tanto al profesor como a los estudiantes y los desarraiga de sus espacios seguros cada vez que los contenidos chocan con un prejuicio cultural. Los modelos de aprendizaje no lineal (no cronológicos, no canónicos, no para disciplinas heredadas, sino para ondas de choque que rompen la fortaleza de la actualidad) son quizá el único modo gracias al cual las humanidades pueden no solo sobrevivir, sino también prosperar. No hay que dejarse dominar por el ansia de salvar lo que sea. El saber se inventa en los espacios vacíos entre las ruinas del pasado y la tiranía del presente. No queda lo que sabemos, sino solo lo que hacemos.

β. El diseño del saber (knowledge design) es la modalidad con la que aparece el conocimiento o, por mejor decir, con la que los educadores la hacen aparecer. Es mucho más que una simple atención a la «confección» y dista años luz del «reempaquetado» (repackaging). Es el equivalente de la antigua disposición (dispositio) [33] . Cuando el conocimiento se traslada de un soporte a otro, cambia el contenido. Un enfoque de «guerra» debe basarse en la conciencia de que, en general, el soporte más rápido sustituye al

más lento y de que, por tanto, prevalecerá el paradigma cultural más veloz a la hora de entregar el paquete de conocimiento. El lento terremoto cultural que afectó a Grecia entre los siglos VII y IV a. C. —cuando los poemas homéricos empezaron a transcribirse y la escritura alfabética se unió al universo de la oralidad— deja sentir aún sus sacudidas de asentamiento cada vez que la digitalización del pasado (las digital humanities) lo salva y lo destruye al mismo tiempo. Se trata de navegar en el mismo barco, pero prestando una atención distinta a las corrientes. Por citar un ejemplo que le gustaba a McLuhan, el marinero del cuento de E. A. Poe sobrevive al Maelstrom observando atentamente cómo funciona. Nota que, en vez de desaparecer en el remolino central, los fragmentos que pesan menos salen disparados al límite exterior, y por eso se agarra a una cosa ligera y se salva. Del mismo modo, se trata de cargar lo indispensable en un barco más pequeño, si es necesario, con tal de que tenga agilidad suficiente para pasar por encima del borde del torbellino, y tirar por la borda todo lo demás.

γ. La gestión del saber (knowledge management) es el equivalente de la elocución (elocutio) en la retórica. La analogía no es tan patente como en los dos puntos anteriores. En realidad, management y elocución-elocuencia son la misma cosa. No existe gestión posible sin capacidad de persuasión y no hay management sin un discurso que lo sostenga. En su seminario de 1969-1970, Lacan dividió el universo de la enunciación y, por tanto, del saber en cuatro discursos: el discurso del amo (que es también el discurso del no-saber o de quien no se preocupa de saber y, finalmente, del inconsciente), el discurso del hystérique (aquel o aquella que pide lo que le falta —el saber del otro—, pero no quiere recibirlo, ya que su deseo es continuar pidiendo), el discurso de la universidad (o de la ciencia, que se supone «neutro» y «objetivo») y el discurso del analista (que posee un saber pero solo en la forma de un cofre que contiene lo que el histérico quiere/no quiere saber). El discurso del mánager podría ser una subespecie del discurso del amo, pero participa también del discurso histérico. El mánager habla para que suceda algo que todavía no ha sucedido, o para que funcione algo que todavía no funciona. Puesto que existe un Otro (un jefe, una clientela) al que debe rendir cuentas, su elocuencia puede adoptar tonos histéricos, como los del director de la imprenta que envidiaba la «belleza fea» de los folletos ingleses. Pero el discurso del mánager

es también el del profesor, el del opinador y, en general, el de cualquiera que gestione una información que él no posee. Su discurso adopta la estructura de la queja por lo que habría debido ocurrir solo si se hubieran hecho las cosas como decía él. El efecto del discurso del histérico es que aquel que lo oye (una fuerza de trabajo, un grupo de estudiantes, el público de un programa televisivo de quejicas gritones) se sitúa de hecho en la posición del amo (siempre nos lamentamos delante de un amo). Puede resultar divertido adoptar la posición del amo e «histerizar» al esclavo a placer, pero no por mucho tiempo, porque pronto nos hartamos de la ansiedad ajena, y lo que sigue es la indiferencia. Todo el que haya perdido la paciencia ante una clase indisciplinada sabe bien lo poco que dura el silencio que le sigue.

Pero la elocuencia no sirve para nada si no desmantela la presunción de que las ciencias puras enseñan habilidades necesarias, mientras que las disciplinas de humanidades enseñan solo «contenidos» prescindibles. No existen los contenidos en abstracto. Solo hay otras habilidades o, mejor dicho, otros saberes. Las llamadas «habilidades transversales», como el arte de ganar una discusión sin ser condescendiente con el adversario o de perderla sin resentimientos, no se aprenden desentrañando números y comparando gráficos. Son esenciales para la formación de los futuros mánager y pueden decidir una carrera mejor que cien presentaciones PowerPoint, pero ni siquiera está ahí el quid de la cuestión. Lo que debe defenderse con firmeza es que las disciplinas humanistas y las habilidades que enseñan no son una necesidad: son un privilegio. Lo han sido siempre y deben continuar siéndolo, con tal de que ese privilegio se extienda a todo aquel que quiera disfrutarlo. La skcholè, el otium y la vida contemplativa, que está en relación dialéctica y no opuesta con la vida activa, estuvieron siempre destinadas a los vástagos de las clases superiores. Hasta la segunda mitad del siglo XX el privilegio de la educación humanista no se extendió a las clases menos afortunadas sin necesidad de que sus miembros tuvieran que entrar en el seminario o en el noviciado. En todo ataque contra la falta de utilidad de las humanidades se advierte el intento de eliminar —¡una vez más!— una victoria trabajosamente conquistada por las manos de las clases trabajadoras. La gestión consciente del saber es la virtud política del otium democrático.

El choque se recrudece aquí, porque la democracia puede elaborar una política de transmisión del saber y puede rechazarla. La tentación de «hacer un buen tachón» en el saber (de nuevo Leopardi, pero volveremos a hablar de él) es también sumamente democrática. Existe una terribilidad de la democracia, una ferocidad suya que Nietzsche comprendió a la perfección y que, antes que él, había comprendido Tocqueville. Por eso no se puede ser ingenuo con lo que tradicionalmente se entiende por otium. Saber significa siempre saber hacer algo. El conocimiento declarativo (knowing what) nunca se ha separado de un conocimiento procedural (knowing how). Y el saber más contemplativo, que parecería el que está por encima de las miserias humanas como ningún otro, se traduce, antes o después, en una decisión política. Pero el hecho es que ya no sabemos, y el problema tanto del saber como de la democracia es hasta qué punto funciona todavía la ecuación saber = poder. La actual crisis del saber consiste en una incertidumbre total sobre el poder que confiere. En efecto, lo contrario del saber no es la pura y simple ignorancia, sino la fuerza jamás domada del saber = propaganda, pura voluntad de poder en marcha hacia su infinidad.

■

18. J. Diamond, Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed, Penguin, Nueva York, 2011, p. 23. (Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen, trad. R. García Pérez, Debolsillo, 2007).

19. Aquí y en otras partes me refiero a E. A. Abbott, Planilandia, trad. E. Olcina, Editorial Laertes, Barcelona, 2008.

20. A. D. Chandler Jr., La mano visible. La revolución de la gestión de la empresa norteamericana, trad. Ángeles Conde, Ediciones de Belloch, 2008.

21. «Each one thought he was smarter than the other one, but Steve generally treated Bill as someone who was slightly inferior, especially in matters of taste and style [...] Bill look down on Steve because he couldn't actually program». En P. Yarow, What Steve Jobs and Bill Gates Really Thought about Each Other, 26 de mayo de 2013 [Steve Jobs and Bill Gates Quotes (businessinsider.com)].

22. P. Yarow, ibidem. Las citas están resumidas por Walter Isaacson, Steve Jobs: The Exclusive Biography, Simon & Schuster, Nueva York, 2011. (Steve Jobs. La biografía, trad. D. González-Iglesias, Debolsillo, 2013).

23. «A knowledge frame (k-frame) is the result of an entire knowledge process, executed by a rational agent on the basis of eventually many i-states from which several k-states are deduced. To be a proper k-frame, such a result needs to collect coherently the content of the different k-states […] The notion of information used here is to be explained in terms of contentual (empirical) meanings furnished by the non-logical parts». G. Primiero, Information and Knowledge. A Constructive Type-Theoretical Approach, Dordrecht, Springer, 2008, p. 149.

24. Platón, Menón, en Apología de Sócrates, Menón, Crátilo, trad. O. Martínez García, Alianza Editorial, Madrid, 2014, 97e-98a.

25. Platón, idem, 80a-80d.

26. C. Sini, L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto, Bollati Boringhieri, Turín, 2009, p. 88.

27. Citado en S. Lorusso, Roberto Casati e il progetto della lettura, 18 de junio de 2013 [http://www.doppiozero.com/material/speciali/roberto-casati-e-il-progetto-della-lettura].

28. «Only connect the prose and the passion, and both will be exalted». E. M. Forster, Howards End (1910), Penn State Electronic Publication, Filadelfia, 2007, p. 198. (Regreso a Howards End, trad. Eduardo Mendoza, Alianza Editorial, Madrid, 2005).

29. R. Casati, Contro il colonialismo digitale. Istruzioni per continuare a leggere, Laterza, Roma, 2014, passim.

30. A no ser que el último haya sido Cristo. En Juan 8, 8, Jesús escribe algo en la arena con el dedo cuando los doctores de la ley quieren que diga cómo castigar a la adúltera. Es la única vez que lo vemos escribir. ¿O hacía garabatos, como hacemos todos cuando nos aburre lo que oímos?

31. Platón, Fedro, en Fedón, Fedro, trad. L. Gil Fernández, Alianza Editorial, Madrid, 2016, 228e. Sobre este pasaje («paróntos dè kaì Lysíoy»), véase mi L'esperienza dell'istante. Metafisica, tempo, scrittura, Lanfranchi, Milán, 1995, p. 12.

32. «DJ culture denies the binary opposition between the proposal of the transmitter and the participation of the receiver at the heart of many debates on modern art. The work of the DJ consists in conceiving linkages through which the works flow into each other, representing at once a product, a tool, and a medium. The producer is only a transmitter for the following producer, and each artist from now on evolves in a network of contiguous forms that dovetail endlessly. The product may serve to make work, the work may once again become an object: a rotation is established, determined by the

use that one makes of forms». N. Bourriaud, Postproduction/Culture as a Screenplay: How Art Reprograms the World, Lukas & Sternberg, Nueva York, 2002, p. 40.

33. Dicho de otro modo: «El conocimiento no consiste en recibir un mensaje del mundo, pues, ante todo, concierne a nuestro modo de negociar la correcta tipología de comunicación que mantenemos con el mundo». L. Floridi, Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale, Cortina, Milán, 2019, p. 87.

III. El saber a prueba de la «cultura de la cancelación»

1. Desde Eva hasta hace un año y medio

En una entrevista aparecida en mayo de 2020, Fran Lebowitz, ex y postescritora satírica estadounidense (su último libro es de 1994), conocida sobre todo como comentarista de la vida cotidiana, declaró a propósito del movimiento #MeToo: «El hecho de ser mujer no había cambiado desde los tiempos de Eva hasta hace un año y medio» [34] . Por muy exagerada que parezca la afirmación, conviene considerarla pertinente. Incluso podría juntarse con una precisión paralela: «El hecho de ser negro no había cambiado desde los tiempos de los hijos de Noé hasta el asesinato de George Floyd». En Minneapolis, el 25 de mayo de 2020, los ocho minutos y cuarenta y seis segundos que el agente Derek Chauvin mantuvo la rodilla sobre la garganta del afroamericano George Floyd y lo ahogó tuvieron tanto eco como el movimiento #MeToo. Aun así, estaban ocurriendo otras muchas cosas: una pandemia contra la que aún no había defensas, una agitación política que, el 6 de enero de 2021, llevaría a la invasión del Capitolio de Washington, así como una creciente tensión en el este europeo que culminaría el 24 de febrero de 2022 con la invasión rusa de Ucrania. ¿Por qué la reivindicación que había partido de las mujeres estadounidenses en torno a 2006 y por qué el movimiento Black Lives Matter, surgido en 2013, tenían que ser tan importantes como una pandemia que ha sacudido el mundo y una guerra que lo desestabiliza?

La respuesta no está en los propios movimientos; lo que debe interesarnos de la ingeniosa frase de Fran Lebowitz es ese «hasta hace un año y medio» como punto de referencia móvil. Continuamente nos hallamos en una situación en la que todo ha

cambiado «desde hace un año y medio». También la situación del hombre había sido inalterable desde Adán hasta hace un año y medio; también la utopía de que los seres humanos puedan encontrar un terreno común pese a sus diferencias raciales, culturales y religiosas ha estado intacta desde la Ilustración hasta hace un año y medio; también la idea de que, a pesar de todo, existen «valores universales» había sobrevivido hasta hace un año y medio; también la convicción de que dos países en los que operan las mismas multinacionales no se hacen nunca la guerra se ha derrumbado hace un año y medio; también la suposición de que la Tierra será siempre el dócil soporte de la explotación humana se ha dado siempre por descontada hasta hace un año y medio. Como les digo a mis alumnos de Estados Unidos, resignaos; hasta hace un año y medio todos nosotros, sin exclusión, éramos machistas, sexistas, patriarcales, misóginos, heteronormativos, xenófobos, antianimalistas, imperialistas, colonialistas de rapiña o colonialistas de asentamiento, homófobos, tránsfobos, transexcluyentes, fetichistas genitales (gais y lesbianas que no quieren mantener relaciones sexuales con los transexuales), habilistas (los que dan por descontado que el cuerpo no discapacitado es la norma), especistas, orientalistas y extractivistas (los que explotan las materias primas del Sur global en beneficio del Norte). Pero, atentos, porque este año y medio se mueve junto con nosotros. Dentro de un año y medio, mirando atrás, descubriremos que hasta fecha de hoy éramos todavía machistas, sexistas, patriarcales, misóginos, heteronormativos, elitistas, racistas, xenófobos, antianimalistas, imperialistas, colonialistas, homófobos, tránsfobos, transexcluyentes, fetichistas genitales, habilistas, especistas, orientalistas, extractivistas y, desde luego, culpables de cualquier otra transgresión para la que aún no existe un nombre, aunque pronto existirá.

En resumen, «de un año y medio a esta parte» está en juego la totalidad de la autopercepción de la cultura occidental y, como reflejo, de la planetaria. El cambio climático afecta a la supervivencia del género humano y como tal debería ser prioritario, pero todavía no lo es. Las desigualdades del capitalismo catastrófico impiden a buena parte de la humanidad el acceso a una vida digna, pero la rabia que eso provoca no da lugar a ninguna alternativa política. El sexo y la raza parecen las únicas cuestiones capaces de

caldear los ánimos de los ciudadanos despolitizados de las sociedades ricas.

Si quisiéramos limitarnos a criticar la ingenuidad antihistórica de la revolución cultural en marcha, podríamos recurrir al chiste del francés que nada más llegar a Inglaterra abofetea a un inglés. «¡Vosotros quemasteis a Juana de Arco!», exclama el francés. «¡Pero eso fue hace setecientos años!», replica el inglés. «Ya, pero yo me enteré ayer», dice el francés. Eso no quita que a esta revolución identitaria que podíamos llamar «de izquierdas», aunque el término no es siempre adecuado, se contraponga una fuerte reacción «de derechas», y en este caso la definición es más correcta.

Por parte de la izquierda, sobre todo en los Estados Unidos, se considera que la cultura del Occidente blanco debe quedar arrinconada, borrada o abolida por ser irremediablemente racista (además de todas las definiciones que acabamos de enumerar). El fin ya no es la igualdad (equality), sino la equidad (equity). Si la igualdad consiste en garantizar las mismas condiciones de partida a todos los ciudadanos, desplazando así los privilegios de clase y de raza, pero dejando al individuo la posibilidad de prosperar o no, la equity debe garantizar a todos los representantes de una minoría cualquiera el mismo resultado, en términos de ingresos, poder o prosperidad social que todo individuo perteneciente a la mayoría puede conseguir con menor esfuerzo. En este sentido, la lucha por la equity adelanta incluso al marxismo (en la Crítica al programa de Ghota, el propio Marx deja caer sus dudas sobre el hecho de que el comunismo tuviera que basarse en la igualdad absoluta, dado que, obviamente, los seres humanos son todos distintos).

En los Estados Unidos, pero el modelo se puede repetir en cualquier otro lugar, la reacción de la derecha se basa en dos estrategias. La primera tiene el objetivo de preservar a toda costa la seguridad de la clase media de raza blanca convenciéndola de que debe percibirse como una minoría oprimida por la coalición de las otras minorías. La segunda consiste en el intento de reconducir la sexualidad no heteronormativa y la capacidad reproductiva femenina por los carriles de una estricta reglamentación neopuritana, en algunos casos más severa que el propio puritanismo, acompañada de una extrema sexualización de la

infancia, enmascarada tras la necesidad de preservar su «pureza». La derecha americana no tiene un arsenal teórico que pueda oponer a la izquierda, pero posee instrumentos legales y políticos de los que la izquierda carece. El primero es la interpretación «originalista» de la Constitución, favorecida por los jueces conservadores del Tribunal Supremo, que consiste en leer la Constitución como se leía cuando se escribió (como si un médico se licenciara hoy habiendo estudiado solo con los textos del siglo XVIII). El segundo instrumento son los ordenamientos de la República Federal, que garantizan a los estados rurales, poco poblados y de tradición conservadora un poder electoral desproporcionado. El tercer instrumento consiste en la relativa facilidad con que los reglamentos de las elecciones pueden modificarse con el fin de excluir a grupos enteros de la población de la posibilidad de votar o para garantizar la victoria de algunos candidatos clave en circunscripciones electorales diseñadas a medida. Se agita el espantajo de los años 2040-2050, cuando, si se confirman las proyecciones demográficas, se producirá el adelanto étnico, el giro en el que los blancos representarán menos del cincuenta por ciento de la población y los Estados Unidos se habrán convertido en un país completamente formado por minorías.

La armadura teórica de la revolución cultural de la izquierda está constituida por la política de la identidad (identity politics), un término profundamente militante en su origen, aparecido en 1977 en el documento de un colectivo de mujeres afroamericanas, feministas y socialistas («The Combahee River Collective Statement»), que ya ha perdido totalmente las connotaciones universalistas que tuvo al principio y, más aún, ha suplantado por completo el concepto de lucha de clases, por lo demás, nunca verdaderamente popular en los Estados Unidos, salvo en el sindicalismo de hace cien años. La sostienen dos pilares. El primero son los estudios de género en las distintas ramas que se ocupan de las identidades LGBTQIAP2SA+ (lesbian, gay, bisex, transgender, queer, intersex, asexual, pansexual, two spirit [2s], androgynous; el signo + está por agender, pangender, third gender, hasta casi un centenar de definiciones de gender). El segundo pilar son los estudios raciales (race studies) que incorporan la teoría crítica de la raza (critical race theory), nacida en los años setenta en el ámbito jurídico (con dos artículos del afroamericano Derrick Albert Bell Jr.,

profesor de Derecho, publicados en 1976 en el Yale Law Journal y en 1980 en la Harvard Law Review) para evidenciar los prejuicios estructurales de la legislación estadounidense que perjudicaban a los afroamericanos. Las orientaciones de la identity politics están sujetas a mutaciones repentinas y pueden sustituirse en cualquier momento por otras que «nadie» decide (donde «nadie» equivale a la «voluntad general», como quizá la habría llamado Rousseau, de los medios sociales).

La aplicación práctica de estas líneas teóricas conduce a las acusaciones —dirigidas a todo aquel que no pertenezca a una minoría— de privilegio asociado al hecho de ser de raza blanca (white privilege), de racial insensitivity (el comportamiento de quien se considera color blind, es decir, ciego a las diferencias de raza), de gender insensitivity (la misma ceguera aplicada al género), así como de cultural appropriation (la pretensión de tratar la cultura como si fuera un patrimonio único de la humanidad, no diferenciado racialmente, al que se puede acceder con toda libertad). La ausencia en esta lista del privilegio de clase produce curiosos cortocircuitos. Una de mis estudiantes se indignó al ver Belle de jour, de Luis Buñuel (1967), porque una pareja acomodada, «sin ni siquiera darle importancia», se va de fin de semana a la montaña. «¡Esto es white privilege!», me escribe, ignorando que, en todo caso, se trataría de class privilege y que, además (esto tuve que explicárselo) un fin de semana en la montaña no es algo que en la Europa de 1967 pudieran permitirse solo los muy ricos.

Estados Unidos tiene tres almas: la puritana, la ilustrada y la libertaria. Ninguna predomina nunca del todo, pero sus diferentes combinaciones indican cuál es la tendencia del momento. Lo que hace única la situación actual no es solo que la derecha sea libertaria (exceptuando los derechos de la mujer y de la población LGBTQ+, se entiende) y la izquierda sea puritana, sino que el alma ilustrada tiene muy poca voz en el Capitolio. A la derecha, no tiene ninguna. A la izquierda, las voces que protestan contra los excesos de la political correctness y de la cultura de la cancelación son numerosas pero no hegemónicas. Entre otras cosas, la identity politics es perfectamente funcional para la política empresarial del neoliberalismo más extremo. Cada identity es un nuevo segmento de mercado que permite una mayor diversificación de las ofertas.

Lo que el capitalista woke no quiere (woke, término afroamericano, ya utilizado en los años treinta, que significa «despierto» frente a las injusticias sociales) es lo mismo que ninguno de sus predecesores, en absoluto woke, ha querido jamás: que los trabajadores superen sus diferencias de género y raza y se unan en un sindicato. Mientras tanto, por si fuera poco, el feminismo se ha encontrado en la posición «reaccionaria» de tener que defender las conquistas de la mujer en una situación en la que la toma de conciencia de la intersectionality (la condición de quien forma parte al mismo tiempo de varias minorías, queer, black, hispanic, discapacitado, etc.) y de los derechos transgender ha hecho caer sobre la palabra «mujer» una especie de prohibición [35] .

En el lenguaje gender-neutral, adoptado ya por muchas instituciones médicas, y no solo en los Estados Unidos, no se dice mujer, sino «persona con menstruación» o «cuerpo con vagina» (cubierta de The Lancet, 25 de septiembre de 2021), «persona encinta» o «persona que pare» (por ejemplo, en el sitio de la cadena de consultores de Planned Parenthood, en comunicados de la American Medical Association, así como en artículos aparecidos en Vanity Fair); no se dice breastfeeding (de breast, seno, mama), sino chestfeeding (de chest, pecho, tórax); y el histórico eslogan feminista «El futuro es mujer» se considera liquidado por discriminatorio [36] . El 11 de mayo de 2022, en el sitio de la ACLU (American Civil Liberties Union) apareció una lista de aquellos que se verían perjudicados por una posible ilegalización del derecho al aborto, cosa que después ocurrió: «Personas de color, personas de rentas bajas, inmigrantes, jóvenes, personas con discapacidad, personas LGBTQ+ y aquellas que viven en comunidades rurales» [37] . La palabra «mujeres» solo aparece en otro párrafo, para informar de que el índice de mortalidad de los abortos que se provocan ellas mismas es tres veces superior entre las mujeres negras que entre las mujeres blancas. Este procedimiento de exclusión tuvo lugar mientras que, por un lado, las estrellas del espectáculo adoptaban un triunfal pop feminism de estadio y, por el otro, los estados republicanos aprobaban más de doscientas restricciones al aborto hasta que el Tribunal Supremo, con una decisión del 24 de junio de 2022, negó que el aborto pueda considerarse un derecho, lo que de inmediato supuso una auténtica criminalización del embarazo [38] . El movimiento antiaborto no tiene entre sus prioridades a las personas

transexuales y «no binarias». Aunque no cabe duda de que también intenta oprimirlas a ellas, su objetivo principal son las «mujeres», pero ya desde ahora la burocracia hospitalaria y universitaria, con el fin de evitar acusaciones de transfobia, se ha pronunciado a favor de retirar tanto el término «madre» como el sexo biológico, que, de hecho, es solo «el que se asigna al nacer». Se entiende que la prohibición no es total, al menos por ahora. En una carta de la ACLU que recibí en agosto de 2022, en apoyo de las iniciativas para defender el derecho al aborto, aparece la expresión «mujeres y otras personas que puedan quedarse embarazadas» (women and other people who can become pregnant). El celo con que los defensores de las minorías de género se han apresurado a restringir el área semántica del término «mujer» ha dado lugar a equívocos que han favorecido todos ellos a la reacción. Por ejemplo, en 2020 corrió la voz de que el Jo's Cervical Cancer Trust, una asociación caritativa inglesa que ayuda a las mujeres afectadas por el cáncer de útero, proponía eliminar la palabra «vagina» para sustituirla por «agujero central» (front hole) o «agujero extra» (bonus hole) . En realidad, se trataba solo de la recomendación, dirigida al personal, de utilizar términos que los hombres transexuales (identificados como hombres al nacer) o aquellos que se definían no binarios preferían, pero no es difícil imaginar cómo y por qué se equivocaron o se quisieron equivocar los medios, obligando así a la asociación a dar penosas explicaciones que en general no lograron su objetivo.

En un futuro próximo, las zonas de la experiencia humana que se revelarán cada vez más fluidas seguirán aumentando, y tampoco puede haber dudas de que los derechos humanos y civiles de los transexuales (entre las categorías más discriminadas y con más riesgo de sufrir violencia) deben defenderse de un modo absoluto. Solo quiero destacar aquí que los procedimientos de autodeterminación de la identidad de género han hecho de lo trans una nueva figura del saber. O quizá una figura muy antigua.

Mi ficha clínica, en la página web de mi médico de cabecera, recoge mi sexo legal, mi identidad de género, el sexo asignado al nacer y la orientación sexual (que nunca se me preguntó y que el médico o alguien en su lugar estableció por su cuenta). La ley de Texas no me permite cambiar de identidad de género, y si fuera gay, me lo permitiría aún menos, ya que en junio de 2022 la plataforma

electoral del Partido Republicano de Texas declaró oficialmente que la homosexualidad era un «elección "anormal"» (an «abnormal» choice), al tiempo que aconsejaba la instauración de una «terapia de reintegración» (reintegrative therapy) para reconducir a los «desviados» a la heterosexualidad. Pero si yo viviera en otros estados o en algunas partes de Europa (Dinamarca, Noruega, Finlandia, España, Bélgica, Islandia y otros aún), podría modificar mi identidad de género sin necesidad de presentar ningún certificado médico o demostrar que he comenzado el proceso de transición [39] . Ahora bien, si yo me siento mujer, es justo que yo, conforme a la índole de mi sentimiento, viva la vida de una mujer sin limitaciones. Y es una cuestión de «justicia», pero no una cuestión de «ciencia». No necesita verse confirmada por la «ciencia» porque hace referencia a otro saber. Desde el punto de vista del «saber», como se ha desarrollado desde los griegos «hasta hace un año y medio», mi autodeclaración no sería ni verdadera ni falsa. No sería «cierto» que yo fuera una mujer, como tampoco sería «falso» que no lo fuera. Mi afirmación no formaría parte de la distinción científica entre discurso verdadero y discurso falso que se estableció a partir de Platón. Se situaría antes o al lado de esa distinción, en la época en que el discurso no estaba autorizado por lo que decía, sino por la autoridad de quien lo pronunciaba y por la performatividad que demostraba como consecuencia de esa autoridad.

En el discurso oracular-performativo, lo que yo digo que soy, lo soy. Y si además lo escribo, si lo convierto en un acto de escritura que codifica mi autosaber fuera de mí, lo elevo a Saber Absoluto, que ya no está sujeto ni a verificaciones empíricas ni a alteraciones dialécticas. No es que la sustancia se haga sujeto gracias a un gesto de escritura. Es la escritura de la autodeclaración lo que crea al mismo tiempo el sujeto y la sustancia y que, con un giro agustiniano, genera también el tiempo en que tiene lugar la autocreación. Es verdadero poder-saber, y no solo: cumple el antiguo ideal gnóstico de trascender la escindida identidad sexuada para encontrar en el interior la «divina chispa» no sexuada. Una cultura que, desde hace veinticinco siglos, ha renunciado al poder del discurso oracular no puede dejar de verse sojuzgada por el imprevisto retorno de semejante autoridad. Puede que no sea casual que la última novela del «Ciclo de la Fundación», de Isaac Asimov, publicada en 1986, concluya con la enigmática aparición de Fallom,

un chico/chica que tal vez pueda asociarse a una naciente entidad cognitiva a la que se ha dado el nombre de Galaxia, pero no está nada claro si lo hará en beneficio del género humano o de una dimensión transhumana que no sabrá qué hacer con una humanidad sexuada y primitiva [40] .

Hoy en día, la inquietud que produce la aparición de Fallom en los otros personajes se calificaría de transfóbica, pero en la realidad de los hechos ya está superada. En agosto de 2022, se puso en escena en el Shakespeare Globe de Londres el drama I, Joan, de Charlie Josephine, donde Juana de Arco es una persona no binaria que prefiere acabar en la hoguera a identificarse como mujer. La frase inicial del drama: «Las personas trans son sagradas. Nosotros somos lo divino» (Trans people are sacred. We are the divine), acogida con aplausos, es el manifiesto del nuevo gnosticismo [41] .

(Pero conviene advertir que en las transformaciones que estamos viendo la identidad masculina nunca se pone en entredicho. Una persona identificada como mujer al nacer y que luego vive como un hombre no menoscaba ningún privilegio masculino. El cuerpo que se ha de trocear en un conjunto de órganos, el cuerpo indigerible, el cuerpo que hay que «transhumanar» es siempre el femenino. No existe ninguna diferencia sustancial entre las expresiones «costilla de Adán» y «cuerpo con vagina» —o con «agujero frontal»—, y nadie hasta ahora ha propuesto que se defina a los hombres como «cuerpos con próstata»).

La revolución cultural en marcha no es un movimiento anticapitalista, todo lo contrario: ayuda al capitalismo «inteligente» a reposicionarse según modalidades más avanzadas, pero no faltan las afinidades con la ya desaparecida revolución cultural china. Parecerá una broma, pero las universidades estadounidenses son las últimas instituciones maoístas que quedan en el mundo. Sobre todo, en las más elitistas y las más caras, los alumnos woke vigilan el lenguaje de sus profesores de un modo no muy distinto al de un guardia rojo, siempre dispuesto a coger a su profesor en flagrante delito de desviacionismo burgués. Si se lo considera culpable, según la gravedad del caso, le esperan la suspensión, el despido, la excomunión social y la total desaparición de la escena pública. Pero la entidad responsable de la Diversity, Equity e Inclusion, que se

ocupa tanto de los casos de acoso sexual como de los casos de comportamiento incorrecto, no suele tener entre sus cometidos enviar a los apestados a un campo de reeducación. Como mucho, si la infracción no es grave, puede pedir para ellos la asistencia a un curso anti-bias (antiprejuicios). Otra afinidad es el amplio uso del concepto de culpabilidad objetiva, que ya analizó Sartre como una de las piedras angulares del Terror revolucionario francés y de las purgas estalinistas [42] . Así como un kulak era objetivamente culpable de ser un obstáculo para la colectivización de las tierras, un blanco es objetivamente culpable de formar parte de la raza que ha esclavizado el planeta. Desde este punto de vista, la reeducación es impensable, pues si bien se puede cambiar de gender, desde luego no se puede cambiar de raza. En cuanto al resto de las civilizaciones, son inocentes por definición. Un día estaba yo explicando a una alumna interesada en la música popular italiana que en los Abruzos se encuentran rastros de la música albanesa y balcánica, procedentes en algunos casos de la segunda mitad del siglo XV , cuando llegaron a la región muchos albaneses que huían de la invasión otomana. La alumna, sinceramente asombrada, me preguntó: «¿Y por qué huían de eso?».

2. La paradoja del disfrute robado

No es posible ningún progreso hacia la igualdad sin hacer rodar alguna cabeza que tal vez no debería rodar, y quien ha vivido los frenesís revolucionarios del sesenta y ocho y los años posteriores haría bien en no olvidar lo que se gritaba entonces; pero debemos señalar los excesos y las estigmatizaciones, porque ponen en las manos del adversario precisamente esas armas que asustan a la opinión pública y la echan en brazos de la reacción. En efecto, la derecha estadounidense ha entendido a la perfección el punto débil del enemigo, que no es sino la introducción de la critical race theory y del discurso gender en la enseñanza elemental y media, que es, mucho más que las universidades, el campo de una guerra sin cuartel. Los pocos casos en que se ha dicho a los niños y las niñas de piel blanca que están irremediablemente comprometidos

por el pasado de su raza, que deben hacer un constante acto de contrición por los pecados de sus antepasados, e incluso que no se relacionen con sus compañeros de colegio afroamericanos para no traumatizarlos, se han agigantado con el fin de aterrorizar a unos padres confusos (aunque, todo hay que decirlo, nadie protestaba cuando a sus hijos se les instruía en los grandes méritos de la expansión de la frontera y del exterminio de los nativos americanos).

Pero los teóricos del wokeness han concluido que el viejo discurso de los derechos civiles ya no sirve para nada y que la respuesta al racismo es un antirracismo total, que debe ejercerse en todos los niveles de la sociedad. A los blancos bien intencionados, pero no suficientemente woke, se les dice que se callen, que no rebatan, que colaboren y desaparezcan. Se entiende que el separatismo negro tiene una larga historia: Marcus Garvey, Malcolm X y los Panteras Negras. Tenían sus razones, pero no vencieron, ni siquiera los recuerda nadie, y la falta de conciencia histórica es un grave defecto del movimiento. En 2021, durante un congreso de musicología en la Juilliard School de Nueva York se dijo que Beethoven había disfrutado de un gran éxito «solo porque era blanco» (nadie objetó nada). Episodios de este tipo, que se suceden a razón de uno al día, se basan en lo que yo llamaría la paradoja del disfrute robado. ¿Es que tal vez Beethoven le robó algo a Duke Ellington o a Miles Davis? Si Beethoven no hubiera existido, ¿habría podido ocupar su puesto un gran compositor afroalemán? En otras palabras, el disfrute que Beethoven, con su sola presencia, roba a los no blancos no comienza a existir hasta el momento en que se percibe como un robo. Fuera de esa percepción, no tiene realidad alguna. También aquí la falta de conocimientos históricos juega malas pasadas. Desde la segunda mitad del siglo XVIII se ha dicho que Beethoven era un poco negro debido a sus antepasados flamencos que vivieron en el Caribe [43] . Malcolm X y Stokely Carmichael utilizaban habitualmente el eslogan «¡Beethoven was black!» para reivindicar la presencia de los negros en la historia de Occidente y para afirmar que todo revolucionario, en cierto sentido, era y es «black»; tanto es así que a finales de los sesenta varios estudiantes racistas de Stanford modificaron los carteles de una serie de conciertos de Beethoven para dibujarle rasgos caricaturescos y marcadamente negros.

La cultura de la cancelación se practica por ambas políticas, pero con un éxito mucho mayor en la derecha que en la izquierda. Es la derecha la que elimina centenares de libros de los estantes de las bibliotecas escolares a la menor sospecha de contenido sexual, hetero u otro cualquiera (incluidas las novelas de Toni Morrison, única premio Nobel afroamericana); es la derecha la que organiza seminarios en los que unos padres aterrorizados reciben instrucciones para reconocer a los maestros que pretenden «convertir a sus hijos en homosexuales»; es la derecha la que en los primeros seis meses de 2023 ha propuesto cerca de cuatrocientas leyes que limitan los derechos de las personas LGBTQ+. Es la derecha la que hace todo lo posible para dificultar el voto a los negros y, en general, a los pobres. Cuando se compara con el proyecto político de la derecha, la cultura de la cancelación de la izquierda es cosa de diletantes; lo cual no quiere decir que no deba tomarse en serio, sobre todo porque coloca a los intelectuales progresistas en una situación insostenible. En las zonas más reaccionarias de los Estados Unidos tienen que soportar continuos ataques políticos, unas veces auténticos, otras solo retóricos —que se hacen para complacer al electorado conservador—, pero en el resto del país deben guardarse constantemente de sus alumnos y de sus compañeros. ¿Exagero? Quizá, pero el lector decidirá lo que piensa del siguiente caso. En abril de 2022 se formó un comité, dentro de una asociación estadounidense de estudios de italianismo, para asegurarse de que los próximos congresos de la asociación animaran activamente la inclusión de la diversidad de raza, género y otras temáticas abordadas. Una iniciativa loable, pero me pregunto si era necesario incluir en el comunicado esta frase: «There is no “silver bullet” that will slay the Association’s historically homogenous membership». Pues bien, una «silver bullet» es, en sentido idiomático, una solución rápida a un problema complicado, pero conforme a la leyenda es también el único modo de matar a los hombres lobo. Y slay es el verbo cuyo pretérito indefinido, slew, se utiliza en la Biblia inglesa para narrar el asesinato de Abel: «Cain rose up against Abel his brother, and slew him» (Caín levantó la mano contra su hermano Abel y lo mató). Por tanto, la frase se traduce: «No existe una “bala de plata” capaz de matar el componente histórico homogéneo [italiano, blanco, heterosexual] de la Asociación» [44] . ¿Tengo que recordar a los redactores del comunicado que vivimos, ellos y yo, en un país en el

que se asesina de verdad a los profesores en clase, junto con sus alumnos, como ocurrió en Uvalde, Texas, el 24 de mayo de 2022 (diecinueve niños y dos adultos), o que mis estudiantes, y quizá los suyos, tienen derecho, si lo quieren, a entrar en clase con un fusil semiautomático en la mochila? Desde luego, si se procediera a un empleo masivo de silver bullets para reducir el número de los componentes históricamente homogéneos de las asociaciones académicas, tendríamos un caso de cultura de la cancelación especialmente logrado.

Esta ligereza contrasta con la extrema atención que debe prestarse a la fragilidad psicológica de los alumnos. Al comienzo del trimestre de cada curso de cine que enseño, les proporciono una trigger warning o «alarma de activación». En otras palabras, advierto a mis alumnos de si en las películas que voy a ponerles hay escenas de sexo, de violencia contra las mujeres, los niños o los animales, de misoginia, de sexismo, homofobia o transfobia, o si incluyen escenas o diálogos que parecían inocentes y hasta progresistas cuando se rodó la película pero que hoy suenan ofensivos o racistas (tuve incluso un alumno que criticó la palabra «pobreza» porque la encontraba vulgar). Si deciden no ver esta o aquella película para no traumatizarse, pueden salir de clase, y buscaré otra para ellos, pero no pueden marcharse. Tienen que volver a entrar cuando la película haya terminado y asistir al coloquio. La explicación de la trigger warning es larga (mejor sonrojarse antes que empalidecer después) pero necesaria. Yo no conozco el pasado de mis alumnos porque no se admiten las preguntas personales, por tanto, ignoro si han sido víctimas de alguna forma de violencia o si han tenido traumas y de qué índole. No puedo exponerlos a contenidos que ellos sean incapaces de soportar. En general, la trigger warning se hizo indispensable desde que se instauró una especie de rechazo a distinguir entre la representación y la realidad (algo como de niños en el teatro de las marionetas, para entendernos), de modo que si un autor presenta una forma cualquiera de violencia significa que la aprueba. En todo caso, los alumnos aprecian la consideración que demuestro con ellos y nunca se va ninguno. Se entiende que si en una película se ven duelos al sol, matanzas con armas de fuego o víctimas colaterales no se necesitan advertencias de ningún tipo.

En abril de 2022, Variety publicó un artículo firmado por la

abogada Dina LaPolt. Habiendo descubierto que la expresión master recording deriva de master and slave, y que en tiempos pasados las cintas copiadas del master se denominaban a veces slave tapes (pero es un uso que desapareció hace mucho), propuso eliminar el término master, utilizado por lo demás en todas partes, y sustituirlo por sound recording (que, sin embargo, no distingue entre una grabación definitiva y una que no lo es). Continuar utilizando la expresión master recording sería una microagresión a los músicos afroamericanos. El artículo concluye citando la posición de Sylvia Rhone, primera mujer de color nombrada presidenta y administradora delegada de una importante firma discográfica (la Epic Records, propiedad de la Sony): «Con que moleste a una sola persona, lo quitamos» [45] .

Consideremos las consecuencias de una aplicación seria de este principio. Se podría abolir la expresión master bedroom, que significa 'dormitorio', pero alguien, incluso una sola persona, podría pensar que existe en alguna parte una slave bedroom, una habitación de los esclavos (y, en efecto, ya hace algunos años que los manuales destinados a los agentes inmobiliarios desaconsejan el empleo de la expresión). O, por ejemplo, en Harvard, durante una fiesta navideña, se retiraron de inmediato los copos de algodón de los árboles cuando un estudiante dijo que lo traumatizaban porque le recordaban la esclavitud. El hecho es que no existen límites para lo que una sola persona puede proponer que se retire. Ni a la derecha ni a la izquierda. Bastó la objeción de un solo padre para que la adaptación al cómic del Diario de Anna Frank se retirara de una biblioteca escolar de Keller, en Texas, por su «contenido sexual». También se retiró la Biblia, no se sabe si por el mismo motivo. Una comisión examinó ambos libros y decidió reponerlos en las estanterías, pero bastó con la protesta de un solo padre más para retirar a Anna Frank por segunda vez [46] .

Motivaciones políticas aparte, todas estas advertencias protectoras, depuraciones del lenguaje y censuras preventivas son decisiones «sanitarias», en las que se juzga que un segmento de la población necesita la protección de otro que se considera tan inmune que puede gestionar los traumas ajenos. Cuando explico la trigger warning a mis alumnos, los considero sujetos vulnerables y al mismo tiempo yo me sitúo en una posición de inmunidad. Puede

que sea esta la verdadera dictadura sanitaria de la que tanto se habló, con sentido y sin él, durante la pandemia de la COVID-19. No la obligación de las mascarillas, los hisopos y las vacunas, sino la reducción de todas las relaciones humanas a relaciones sanitarias. El resultado de este cambio de paradigma es que en una república sanitaria plenamente realizada se destruye el principio de representación que sostiene la democracia. Nadie podrá representar a nadie porque seremos todos una minoría, quince minutos cada uno, y como tal podremos dictar leyes basándonos en lo que nos molesta, hasta que, pasados nuestros quince minutos, vengan otros a decirnos que nosotros los molestados a ellos. Esto me recuerda una famosa frase de Pietro Nenni: «Si presumes de ser puro, siempre encontrarás alguien más puro que te depure».

La Gran Penitencia Blanca pretende ser el camino para una revisión definitiva de todo el pensamiento occidental. Y es cierto que en el momento en que se superara el canon occidental (y superar no es lo mismo que borrar) las posibilidades serían extraordinarias y no se malgastarían en reivindicaciones basadas en un resentimiento banal. Pero, mientras tanto, me gustaría saber qué paso con aquel alumno mío, originario de la India, que un día me dijo: «Estoy harto de los cursos de poscolonialismo. En cuanto ven que soy indio me dicen que tengo que estudiar poscolonialismo y especializarme en poscolonialismo, pero yo he venido a Occidente y quiero estudiar a las grandes cabezas occidentales». Si ha pronunciado esas palabras en otro departamento, me temo que lo hayan mirado con la misma desaprobación que me regaló a mí una colega de otra universidad cuando le dije que en mi curso del siglo XIX, al no ser yo profesor de literatura angloamericana, tenía que dar cabida por fuerza a la Europa continental: Leopardi, Marx, Baudelaire, Dostoyevski, Nietzsche, Freud; en resumen, un poco de dead white males, de «hombres blancos muertos». He dicho desaprobación, pero debería decir desprecio.

3. Breve contrahistoria del saber

El 17 de enero de 2021 se incendió mi despacho de la Universidad de Houston. Era un domingo por la noche, llovía y en el edificio no había nadie. Un cuadro eléctrico colocado debajo del sillón, en el doble fondo entre el suelo y el techo del piso de abajo, se recalentó y abrió un agujero en el linóleo. Una llama alcanzó el sillón, cuya fibra sintética se prendió. De los casi tres mil libros que tenía en el despacho, tuve que tirar un tercio, aunque se habían quemado muy pocos. Fue el agua de la instalación contra incendios lo que empapó de tal manera los demás que no hubo posibilidad de salvarlos. Se llevaron los salvados, y algunos más que me negué a tirar, a un cuarto de ozono y los orearon durante varias semanas. Muchos aún pueden utilizarse, pero da pena verlos; están torcidos y sucios de un hollín que no se quita, se abren con un crujido y las páginas están duras y todavía apestan a humo. Pero, mientras estaba descartando los que aún chorreaban, me invadió la alegría de liberarme de aquellos tomos que ya no tenía sentido que ocuparan espacio y que yo no había tenido valor para abandonar al destino del polvo que regresa al polvo. No pude resistir la tentación de arrojar también al montón alguno que tal vez hubiera podido salvar. Siempre he sentido una especie de asombrada admiración por la gente que, después de terminar un libro, lo revende o incluso lo tira. Disponen de una sabiduría que a mí me estará siempre negada. Me habría gustado que el fuego y el agua destruyeran más, justo para hacer sitio no solo en los estantes abarrotados, sino también en mi cabeza. Luego, la universidad me permitió comprar una cierta cantidad, y el deseo de destrucción sucumbió ante la fascinación de volver a hojear los catálogos de las editoriales y los sitios de Barnes&Noble y Amazon…

El destino de las bibliotecas es la quema o la inundación. O que las digitalicen, pero ¿quién nos dice que los archivos que tenemos ahora podrán leerse todavía dentro de unos decenios? Ya resulta imposible o costoso abrir los disquetes de hace veinte años. El traslado de masas de datos nunca ha estado a prueba de catástrofes, y más de un antropólogo ha concluido que, a pesar de las distorsiones que sufre, la transmisión más segura, cuando se calcula a largo plazo, sigue siendo la oral. Pero en la Antigüedad nadie había memorizado el De rerum natura y, si en 1417 Poggio Bracciolini no hubiera hallado en un monasterio alemán el único manuscrito completo, hoy solo conoceríamos algunos fragmentos de

la obra. Era el siglo XV, cuando todo se quería redescubrir, reencontrar y volver a estudiar. No nos habíamos hartado de la cultura, aún no había llegado Mallarmé para decirnos que la carne era triste y que él había leído todos los libros. Pero, incluso cuando uno no está harto de cultura, de vez en cuando es legítimo (Nietzsche diría que es absolutamente sano) sentirse oprimido por el saber heredado y hasta fantasear con lo bueno que sería hacer tabla rasa y empezar de cero.

Pues bien, pocas negaciones edípicas soportan la comparación que Platón, asesino y salvador de la cultura prefilosófica, pone en boca del extranjero de Elea en El sofista cuando le hace decir, a propósito de los fantasiosos fisiócratas según los cuales los entes son tres, no, son dos, no, no, es uno solo, o no, son dos pero enemigos entre sí, no es verdad, son amigos, y quién sabe qué otras rarezas: «Por los dioses, tú, Teeteto, ¿comprendes siempre alguna cosa de lo que dicen?» [47] . El mandamiento del respeto debido a los maestros queda invalidado en el terrible pasaje que culmina con el «parricidio» de Parménides. De ahora en adelante, nos está diciendo Platón, el saber es lo que hacemos nosotros, la generación aquí presente. ¿Y cuántas veces se ha encontrado Occidente en ese umbral en el que, como desea el Tristán de Leopardi, «el próximo siglo hará un buen tachón» en la bibliografía del siglo anterior? [48] . Por lo demás, el propio Leopardi localiza el desplome del saber antiguo, es decir, la convicción de que la gloria y el honor son la mayor justificación de la vida, en la batalla de Filipos del 42 a. C., en el momento en que Bruto, decidido a matarse para no caer en manos de Antonio, descubre, en una fulgurante conversión al revés, que no se está matando por la virtud, sino por un capricho del destino, no por algo real, sino por una ilusión, por una palabra [49] .

En la cultura estoica de la aristocracia romana, de la que Marco Junio Bruto el joven era un hijo predilecto, la palabra no fue nunca solo una palabra. Era todo uno con la oratio, la elocuencia activa y eficaz que decide y mueve el mundo. Pero en el instante de la muerte, Bruto descubre que ha sido vencido como nadie antes de él. ¿Por quién? No por Antonio, desde luego. Por la historia, podríamos decir, que ya comenzaba a relegar a los hombres al fondo, y por la razón de Estado, que ya no aflojará su garra nunca más. Ha terminado la edad de los héroes, pero no ha comenzado la de los

hombres, y puede que no comience nunca, porque ya ha sido suplantada por las fuerzas impersonales que la superan y que mostrarán una crueldad mayor que la de los dioses antiguos.

Quien, tras la llegada del cristianismo, tuvo la tentación de «hacer un buen tachón» sobre todo el pasado de la Roma pagana fue Agustín, aunque luego nunca tuvo el valor necesario. En el 410 d. C., el saco de Roma por los visigodos de Alarico causó un estremecimiento de terror en todo el Occidente. Si Roma caía, el fin del mundo no podía estar lejos. Agustín, desde su sede episcopal de Hipona, abordó el tema en sus Sermones sobre Roma y expuso lo que después revisaría y ampliaría en los primeros libros de De Civitate Dei. La eternidad de Roma es un invento. No es que los dioses la hayan abandonado. ¿Cómo podrían, si son falsos? ¿Qué dirían ahora Virgilio y Salustio (citados indirectamente en el Sermón 81)? Ellos que querían hacernos creer que los antiguos dioses troyanos iban a proteger Roma, los mismos que ni siquiera habían podido proteger Troya. ¿Qué autoridad pueden tener ahora esos autores antiguos? No es cierto, como insinúan algunos, que Roma cae ahora porque es cristiana. Ni siquiera es seguro que caiga, pero, desde luego, es vieja cuando se compara con la eterna juventud de la Jerusalén celestial. Y aquí interviene el propio Cristo para decir: «¿Por qué te turbas? Todo esto te lo predije [...] ¿Te extrañas de que se derrumbe el mundo? Extráñate de que el mundo haya envejecido. Es como un hombre: nace, crece y envejece» [50] . En el Sermón 105, Virgilio en persona toma la palabra para confesar que ha vendido a los romanos la afirmación de la eternidad del imperio («A ellos les concedí un imperio sin fin», His imperium sine fine dedi, Eneida I, 278-279). Y aunque él sabía que era una falsedad, tuvo la osadía de ponerla en boca de Júpiter.

Pasa también Agustín y, después de la verdadera caída de Roma, Occidente tendrá que reconstruir su cultura sobre unas bases nuevas; lo conseguirá en mil años, redescubriendo trabajosamente el pasado perdido. Pero cuando Aristóteles, como maestro absoluto del saber, se convierta en un impedimento para el progreso científico, se necesitará al escéptico Francisco Sánchez, El Brocense (1523-1600), para que señale, con una concisión que no iguala ni el propio Galileo, que ha llegado el momento de tachar al Estagirita. Al fin y al cabo, era solo «un hombre, como nosotros» (Homo erat,

ut et nos) [51] . Un gran investigador de la Naturaleza, eso sí, pero su mente tenía los mismos límites que la nuestra y había muchas cosas que desconocía. Aristóteles queda tachado y se abre el camino de la Modernidad.

Los que critican hoy a Occidente (se entiende que los críticos del colonialismo, de Frantz Fanon a Achille Mbembe, son los que tienen más razones) se encuentran en la misma situación que Agustín. Los dioses de Occidente son falsos y mentirosos (como todos los demás, por cierto); ahora bien, para demostrarlo tienen que evocarlos, sacar a escena a «las grandes cabezas de Occidente», como decía mi estudiante indio, y hacerlas hablar como hace Agustín con Salustio y Virgilio. Entre otras cosas, porque nadie ha criticado su propia cultura con tanta tenacidad y tanta acritud como los pensadores europeos. ¿Qué es la mejor filosofía de Occidente, desde Pierre Bayle en adelante, sino una crítica incansable de Europa, de su pasado, de sus dioses y de su razón? El saber de Europa no es otro que la crítica de su saber. ¿Habrá necesidad de mencionar a Voltaire y a Rousseau, la Ideología alemana de Marx y Engels y la ferocidad con que el pensamiento del continente se ha tratado a sí mismo desde el fin de la Primera Guerra Mundial en adelante, pasando por Husserl y Heidegger, Bataille y Sartre, Weil y Arendt, Benjamin y Adorno, Foucault y Derrida, entre otros? A veces, los pensadores (sobre todo los hombres) se han mostrado ingenuos, cuando no ciegos o movidos por la mala fe, ante las posiciones milagrosas que la política de su tiempo les prometía. Nos gustaría que la lucidez de la Carta sobre el humanismo de Heidegger hubiera aparecido también en las elecciones personales de su autor, pero ahí queda su crítica. Tanto para Heidegger como para Foucault se trata de someter a una dura verificación el supuesto de que la idea de civilización puede concentrarse en el concepto de «hombre».

Heidegger no se ocupa de los derechos «humanos». Dadas sus premisas, no habría sabido siquiera por dónde empezar. Es cierto que esa noción de «humano» es imperfecta —como dijo Hanna Arendt—, pero ¿hasta qué punto podemos renunciar a ella? Ese hombre que durante milenios ha dominado los discursos tiene entre sus limitaciones ser, por lo general, de sexo masculino, blanco y heterosexual, pero, frente al futuro «deshumano» que nos espera, eso es poco más que un detalle. La caída del mediador universal

llegó de la propia Europa, no de un profesor del Medio Oeste americano. El «sujeto de Occidente» ha sido destituido, pero por el propio Occidente. Europa es nihilista: esa es su esencia y su destino. Pero el nihilismo es también el regalo de autoconciencia, este sí verdaderamente universal, que Europa ofrece al mundo y que las otras culturas harían bien en no subestimar, porque sin una dosis homeopática de nihilismo no es posible seguir el consejo que ofrece Nietzsche en la Segunda intempestiva: preguntarse si, después de todo, la cultura «nos beneficia» o si algunas veces no será mejor tirar los libros empapados de agua y de sangre del pasado, o incluso únicamente salir a tomar una bocanada de aire [52] .

Hoy no se puede escribir un libro contra Occidente sin citar a cada momento el nombre de alguien que, desde dentro de Europa, le ha dirigido ya las mismas críticas que llegan desde fuera. De igual modo, los apologetas cristianos no podían dejar de citar a los autores paganos a los que criticaban y, aunque los manuscritos paganos se han perdido, conservamos las largas citas que nos han legado sus adversarios y que nos permiten reconstruir el pensamiento de aquellos. Los textos que entre los años sesenta y setenta se preguntaron cuál sería el destino del saber, como La estructura de las revoluciones científicas (Kuhn 1962), La arqueología del saber (Foucault 1969), El seminario. Libro XVII (Lacan 1969-1970, aunque se publicó en 1991), El Anti Edipo (Deleuze y Guattari 1972), Contra el método (Feyerabend 1975), La condición posmoderna (Lyotard 1979), y me dejo muchos, aun con sus limitaciones y con el envejecimiento precoz de algunas partes, están motivados por la conciencia de una ruptura epistemológica irremediable, una falla geológica que ha atravesado el siglo y cuyas sacudidas no dejan de sentirse (cosas todas que La crisis de las ciencias europeas [Husserl 1936], había anticipado ya). El trauma occidental del que los profesores quisieran proteger a sus alumnos es el que Europa se inflige a sí misma todos los días, pero es también el mismo trauma que espera a todo aquel que se aproxime a cualquier fuente seria de sabiduría, sea Sófocles o Job, Marco Aurelio o Lao Tsé. Porque la auténtica e irremediable herida de la conciencia está en el saber mismo, y no hay en este mundo corrección política que nos proteja de ese encuentro que nos depara el destino.

34. «Being a woman was the same from the time of Eve until a year and a half ago». Fran Lebowitz en G. Alhadeff, «All about Eve (and a bit about Adam, too)», en L'Uomo Vogue, mayo de 2020, p. 51. Véase de Lebowitz Life is something to do when you can't get to sleep. Sobre Lebowitz, véase V. Surliuga, «The Art of Fran Lebowitz's Public Persona», en The Journal of American Culture, vol. 45, 1, 2022, pp. 3-17.

35. En el sentido en que se emplea el término en M. Foucault, L'ordre du discours, discurso inaugural en el Colegio de Francia, 1970.

36. M. Powell, «A Vanishing Word in Abortion Debate: "Women"», en The New York Times, 8 de junio de 2022.

37. «People of color, low-income people, immigrants, youth, people with disabilities, LGBTQ+ folks, and those who live in rural communities» [To see the future of Roe, Look to the States I News & Commentary I American Civil Liberties Union (aclu.org)].

38. J. Tolentino, «We Are not Going Back to the Time Before Roe vs. Wade. We're Going Somewhere Worse», en The New Yorker, en línea, 24 de mayo de 2022.

39. No conozco resumen más conmovedor de una transición que G. C. Vivinetto, Dolore minimo, pref. de D. Maraini, nota de A. Fo, Interlinea, Novara, 2018 (en la que se basó la serie Prisma, Netflix).

40. Isaac Asimov, Fundación y tierra, trad. José Ferrer, Debolsillo, 2003.

41. A. Marshall, «At Shakespeare's Globe, a Nonbinary Joan of Arc Causes a Stir», en The New York Times, 1 de septiembre de 2022.

42. J. P. Sartre, Crítica de la razón dialéctica, trad. M. Lamana, Losada, Buenos Aires, 2004. A no ser que la comparación más acertada sea el «crimethink» o «crimental» de G. Orwell, en 1984.

43. Véase N. Gordimer, Beethoven was One-Sixteenth Black, Penguin Books, reimpr. 2008. (Bethoven tenía algo de negro, trad. F. Rodríguez, Bruguera, Barcelona, 2008).

44. E-mail a los socios del 18 de abril de 2022, Executive Council Conference Series, AAIS (American Association of Italian Studies).

45. «If it bothers even one person, we're taking it out», S. Rhone, en D. LaPolt, «Why the Music Industry Must Remove the Racist Term "Master Recording" From Its Vocabulary», en Variety en línea, 11 de abril de 2022.

46. A. Holpuch, «Texas School District Removes Bible and Anne Frank Adaptation in Back-to-School Sweep», en The New York Times, 17 de agosto de 2022. También, The Bible Is Now Gone, Along With Dozens of Other Books, en Keller ISD (bookriot.com).

47. Platón, El sofista 243b, trad. F. Casadesús, Alianza Editorial,

Madrid, 2010.

48. Giacomo Leopardi, Dialogo di Tristano e di un amico, en Poesie e prose, vol. 2, R. Damiani (ed.), Mondadori, Milán, 1988, p. 217.

49. G. Leopardi, Bruto minore, en ibid., vol. 1, pp. 29-32, y Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte, en ibid., vol. 2, pp. 266-274.

50. San Agustín, Sermón 81, cit. en V. Lomiento, Le argomentazioni antipagane nei Discorsi di Agostino sulla caduta di Roma, en Auctores Nostri, 14, 2014, pp. 397-417 (cit. en p. 401).

51. Francisco Sánchez, El Brocense (1523-1600), De multum nobili et prima universali scientia. Quod nihil scitur («Acerca del más noble y universal primer saber: que nada se sabe»).

52. Sobre este tema remito a mi «The Geopolitics of Nihilism», en Giornale Critico di Storia delle Idee, vol. 11, 1, 2019, pp. 127-142.

Conclusión

Darwin en el espacio

Cuando cursaba la enseñanza elemental, mis verdaderos libros de texto no eran aquellos con los que preparaba los deberes, eran los ejemplares de la enciclopedia Conoscere, que yo tenía en varios volúmenes (mi encuadernación era la «roja» de 1959). Cada voz ocupaba dos páginas ilustradas, el orden de los temas era estudiadamente aleatorio, y tal vez fue así, hojeando aquellas páginas, donde la siguiente era siempre una sorpresa, como nació en mí la simpatía por el saber no jerárquico. Después de Conoscere vino Capire (creo que mi edición fue la de 1964), que era más compleja y más avanzada, pero al fin y al cabo una continuación, y quizá por eso me apasionó menos. En cambio, encontraba muy interesante L'Enciclopedia della donna, que mi madre consultaba para las recetas. Daba mucha información de literatura «adulta» y temas variados que en vano habría buscado yo en Conoscere, pensada sobre todo para los chavales. Luego, en 1968, apareció la Enciclopedia del sapere, pero ya había dejado de leer enciclopedias, así que nunca me enteré de lo que era el saber.

Los redactores de los beneméritos Fratelli Fabbri Editori eran seguramente unos aristotélicos. Primero tienes que investigar, experimentar; en una palabra, conocer. Cuando has conocido y tienes los datos en la mano, puedes enlazar los hilos, formular hipótesis; en una palabra, entender. Y solo cuando has entendido puedes sacar conclusiones y progresar en el saber. Si hubieran sido platónicos, habrían invertido el orden. La primera enciclopedia habría sido la del saber, seguida del entender y finalmente del conocer. Ante todo, debes aprender a recordar lo que has sabido siempre; solo a través de la reminiscencia podrás entender lo que debes conocer. Pero si entre los redactores hubiera habido un persuasivo discípulo de Nietzsche, es posible que hubiera susurrado a sus colegas: dejad eso del conocer y el saber, que son solo supersticiones metafísicas; no podemos conocer el saber y ni siquiera sabemos qué es el conocer. Concentrémonos en entender; más aún, llamémoslo «interpretar» y ese será el título de la enciclopedia, Interpretare. A fin de cuentas, no hay hechos, sino

solo interpretación de hechos; todo hecho no es más que la interpretación de otro, y así hasta el infinito, hacia atrás en el pasado y hacia adelante en el futuro. Y si alguien le hubiera rebatido: muy bien, pero, según tú, cuánto debemos interpretar para no retroceder hasta el infinito o no lanzarnos de cabeza a un viaje sin retorno, puede que él hubiera contestado: haced como Spinoza, reconoced vuestra ignorancia, valorarla y contentaos con saber lo que es suficiente. ¿Suficiente para qué? Para pasar a la acción, para vivir. Pero ¡será solo un vivir de acuerdo con las limitaciones de nuestro conocer! Desde luego, ¿y qué otra cosa creéis que es la vida? [53] .

Ante esta «gaya ciencia», que es patrimonio de muy pocos, no todos los héroes del conocimiento que Occidente ha imaginado desde los griegos aquí superan la prueba de las armas con honor. A Edipo ya me he referido en el prólogo. Ulises, ciertamente, es un campeón de la sabiduría práctica, que para él era una ética, no una moral. Tal vez por ese motivo, a los romanos, más moralistas que los griegos, nunca les resultó simpático. Ni a Virgilio ni a Ovidio. Dante, que no tuvo modo de leer a Homero, sacó sus conclusiones y se hizo un fanático del conocimiento, un individuo que, a la pregunta de por qué quieres explorar el «mundo sin gente», habría respondido como George Mallory en 1924 cuando le preguntaron por qué quería escalar el Everest: «Porque está ahí». (Murió en la escalada junto con su compañero de cordada Andrew Irvine). El Ulises de Dante es un héroe, sí, pero también es el arquetipo de Victor Frankenstein, de J. R. Oppenheimer, el constructor de la primera bomba atómica, de quien cultiva un peligroso virus en el laboratorio solo para dejarlo escapar o de quien construirá una Inteligencia Artificial que reemplazará a la especie humana solo porque, como dice el Frankenstein Jr. de Mel Brooks: «¡Se puede!».

El quid de la controversia es siempre ese «lo suficiente». Eso es «lo que no sabemos». Hamlet siempre teme no saber lo suficiente para pasar a la acción. Fausto, que está desesperado por el mismo motivo, después del pacto con Mefistófeles se cree que sabe más que el diablo, pero no es así, como lo atestiguan las víctimas que deja por el camino. El Peer Gynt de Ibsen busca la plenitud del yo, pero es solo un Ulises más que al final tendrá que volver a Solveig, su Penélope, con mucha experiencia y con las manos vacías. El Ulrich

de El hombre sin atributos es aquel que podría saberlo todo, pero, prisionero de su estado de perenne potencialidad, nunca podrá dar el paso a la acción.

Puesto que, en la literatura, el héroe del conocimiento parece siempre insuficiente, el imaginario contemporáneo ha vuelto la mirada hacia los científicos ya elevados a mito: Einstein, Tesla, Turing. Pero yo recuerdo a un héroe del conocimiento. Se llamaba Elliott Grosvenor y era el protagonista de una novela de ciencia ficción que, en su momento, logró que se hablara moderadamente de él [54] . Grosvenor es un Darwin del espacio, embarcado en una astronave con la misma misión que el bergantín en el que zarpó Darwin, y si consigue neutralizar a cuatro peligrosísimos alienígenas encontrados por el pasaje, uno en cada capítulo (el primero sirvió de inspiración para Alien), es porque se trata de un científico generalista o, mejor, un nexialist, un «conectivista» que no está especializado en nada pero que sabe pensar al mismo tiempo como biólogo, físico, lingüista, médico y psicólogo [55] .

A. E. Van Vogt, el autor de la novela, tenía un concepto de la ciencia, y de la literatura, bastante adolescente (era en gran medida autodidacta, un hijo de la Depresión), y sus simpatías por las monarquías absolutas, la dianética de L. Ron Hubbard y la hoy olvidada semántica general de Alfred Korzybski no han contribuido a mantener viva su memoria, pero yo no sabía esas cosas cuando lo estaba leyendo. De aquella novela suya solo recuerdo la palabra «conectivismo», un ideal de conocimiento muy distinto a la sucesión de «materias» que yo estudiaba en el colegio. El consejo de E. M. Forster, conectar la prosa con la pasión, vale tanto para el escritor como para el científico. Investiga y conocerás. Conecta y entenderás.

Pero no es suficiente. Nos queda por dar otro paso para el que no necesitamos mandar a Darwin al espacio, nos basta con el que surcó los mares de nuestro planeta. Cuando, a la edad de veintidós años, se embarcó en el HMS Beagle, Darwin llevaba consigo el Paraíso perdido de Milton, el más creacionista de los poetas. Cinco años después, cuando volvió a pisar suelo inglés, llevaba bajo el brazo los apuntes de una teoría que nada tenía que ver con el creacionismo. ¿Qué nos enseña ese episodio? Que podemos investigar y conocer,

conectar y entender cuanto queramos, pero, si de todo ese trabajo no salimos transformados, transfigurados («donde yo me cambio en la figura de otro», dice Dante en la Vida nueva) y dispuestos a dejar a un lado todo lo que creíamos saber, es que sabemos muy poco de lo que hemos aprendido. El saber se nos ha escapado.

■

53. Remito a C. Sini, Spinoza o la buona vita, Jaca Books, Milán, 2022, pp. 9-13. Véase también Il sapere dei saperi. Per una formazione transdisciplinare, F. Cambria (ed.), Jaca Books, Milán, 2022.

54. A. E. Van Vogt, The Voyage of The Space Beagle, Simon & Schuster, 1950 (El viaje de la Beagle espacial, trad. R. Urbino, Plaza & Janés, 2000).

55. Con el término connectionism nos referimos a la teoría de los procesos asociativos elaborada por el protoconductista Edward Thorndike (1874-1949). Pero también se habla de conexionismo con referencia a las redes neurológicas (B. Giolito, Intelligenza artificiale. Una guida filosofica, Carocci, Roma, 2007, pp. 77-81).

Título original: Sapere

Edición en formato digital: 2024

© Società editrice il Mulino, Bologna, 2022

© de la traducción: Pepa Linares, 2024

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2024

Calle Valentín Beato, 21

28037 Madrid

www.alianzaeditorial.es

ISBN ebook: 978-84-1148-819-8

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.